DES REPONSES DU REEL
Jacques-Alain Miller
I - Cours du 16 novembre 1983

Rien de plus désespérant que d'avoir quelque chose à dire. Cette phrase, je l'ai cueillie hier de la bouche d'une personne qui vient me parler, qui vient me parler d'elle pour que je l'accouche, que je l'accouche de ce qu'elle a à être. Dans la psychanalyse, ça se fait en la couchant sur un divan. On peut d'ailleurs être aussi bien assis. Ca dépend seulement de l'acuité de résistance qu'offre, au gré du sujet, ce qui est de l'ordre du corps.

Rien de plus désespérant que d'avoir quelque chose à dire. Pour cette personne, cette parole, proférée avec tout l'accent d'une malédiction et de la place de l'analysant où il y a précisément à dire, s'inscrit dans ce qui est son vœu, à savoir de faire l'amour comme une bête. C'est un vœu infantile, et elle ne s'est pas sans s'être aperçue que ce n'est pas à sa portée, surtout pas à la portée de ses partenaires qui, malgré ses objurgations, font du sentiment. Ca interfère avec ce qui serait l'idéal d'une copulation sans phrases et qui serait heureuse. C'est évidemment une personne qui a une sensibilité très vive à la déchéance que comporte pour l'homme, c'est-à-dire pour l'espèce en général et spécialement pour le mâle – cette personne est une femme –, le fait d'avoir à s'exprimer, à exprimer ses états d'âmes.

Eh bien, ce que j'appelais une copulation sans phrases, c'est ce qui a lieu lorsqu'il y a rapport sexuel dans une espèce vivante. Une copulation sans phrases est alors concevable parce que le partenaire sait ce qu'il a à faire. C'est de ne pas le savoir que ce partenaire se trouve pris, parasité, mangé par ce que nous pourrions appeler les dicenda. C'est du latin. Dicenda : les choses à dire. Ca sonne un peu comme piranhas, ces petits poissons carnivores…

Il y a là une fatalité qui évidemment est bien faite pour interroger, parce qu'on connaît la suite. Sur ce point au moins, dans notre espèce vivante, il n'y aucune incertitude. L'incertitude, c'est un mot qui aura tout son poids pour nous cette année. Il n'y a sur ce point aucune incertitude, car la suite, c'est toujours la mort. La mort n'est pas incertaine, sauf pour le psychotique qui peut se croire immortel. C'est qu'il est déjà mangé vif par le langage. Là, il n'y a plus de dicenda mais plein de petites bêtes qui prennent le relais pour nettoyer le défunt jusqu'à l'os.

Rien de plus désespérant que d'avoir quelque chose à dire. La personne qui disait ça, elle prenait, me semble-t-il, les choses par le bon bout. Elle s'est bien aperçu de la position d'analysant de l'enseignant, puisque cette pensée lui est venue précisément à la reprise des cours du Département de psychanalyse. C'est là un topos lacanien : l'enseignant digne de ce nom parle en position d'analysant. Parler en position d'‘analysant, c'est dire ce qu'on ne sait pas. Dire ce qu'on ne sait pas passe évidemment par le fait de ne pas savoir ce qu'on dit. Il y a bien sûr un écart entre ne pas savoir ce qu'on dit et dire ce qu'on ne sait pas. Mais il faut bien commencer par ne pas savoir ce qu'on dit pour pouvoir aboutir à dire ce qu'on ne sait pas.

Il faut donc essayer d'atteindre au dire ce qu'on ne sait pas. Comment peut-on dire ce qu'on ne sait pas ? C'est un problème pour l'enseignant et un problème pour l'analysant. Eh bien, je peux ici vendre la mèche. Pour dire ce qu'on ne sait pas, il faut l'inventer. C'est à l'occasion ce qu'on appelle la mythomanie, et c'est par exemple ce qui conduit à qualifier l'hystérique de mythomane : le sujet en question raconte des histoires.

Mais il y a encore une autre espèce de mythomanie dont nous aurons à reparler dans le cadre de ce cours que j'ai appelé “Des réponses du réel”. C'est un titre qui m'était venu à la

fin de l'année dernière et qui, dans un premier temps, m'avait fait presque reculer. Nous aurons donc à parler cette année de cette espèce de mythomanie différente de la pseudo mythomanie hystérique, et que l'on peut appeler la mathèmomanie : la manie ou la mythomanie du mathème. Le mathème, en effet, c'est aussi une mythomanie, en ce sens que c'est une autre façon de dire ce qu'on ne sait pas. Une autre façon, parce que ça veut dire que dans ce cas on construit et on invente avec du signifiant qui ne veut rien dire.

Si le mathème doit nous intéresser cette année, ce n'est pas seulement pour le mathème analytique. Le mathème analytique, Lacan le reconnaissait lui-même comme un simili mathème, un effort vers. Les mathèmes analytiques, il les empruntait le plus souvent aux mathèmes mathématiques. Les plus costauds viennent de là. Si le mathème doit nous intéresser cette année, c'est parce que lorsqu'on opère avec ce mathème, on observe un phénomène tout à fait singulier, à savoir que ça répond du côté du réel. Je m'approche là à petits pas de cette expression qui fait mon titre de cette année : “Des réponses du réel”. C'est une expression énigmatique. On penserait plutôt que le réel n'a rien à dire, mais le mathème nous fait éprouver et expérimenter que ça répond du côté du réel.

Le fait que ça réponde de ce côté-là, c'est l'ambition foncière de tout être humain. Pour en témoigner, nous avons par exemple cette pratique qui s'appelle la divination. La divination, c'est un montage signifiant qui peut être extrêmement variable mais qui reste fondamentalement un dispositif qui isole un espace. Cet espace, on l'interroge, et d'une manière très variée. Dans l'Antiquité, on isolait une partie du ciel, on attendait de voir les oiseaux qui allaient passer dans cet espace, puis on en tirait des conclusions. Il y a aussi les aspects du visage et du corps, etc. Il y a tout le bric à brac de tout ce qu'on a pu inventer pour faire répondre le réel.

Ce bric à brac hétéroclite est une énumération de ce que Lacan appelait des bout de réel. Evidemment, chez les Grecs, c'était un peu différent, puisque ça se passait plutôt par les voies de la parole. L'essence de ce qu'on cherchait sous la forme de l'oracle, ce n'était pas vraiment de prédire l'avenir. Ces oracles ne se donnaient pas en clair. Ce sont des équivoques, des jeux de mots, des énigmes. C'est connu. Si l'oracle n'était qu'une prédiction de l'avenir, ça nous paraîtrait bien éloigné de la psychanalyse. On y venait plutôt chercher une caution, c'est-à-dire l'attestation que la chose à faire n'allait pas contre l'ordre divin. Evidemment, ça nous dit quelque chose à nous. Le psychanalyste serait en effet un pauvre devin, s'il n'était pas avant tout celui qui se porte caution. Ce qui est l'essentiel de son acte, c'est après tout de se poser comme l'Autre de la garantie : il donne une attestation qu'on peut y aller. A cet égard, le psychanalyste, nous pouvons très bien l'appeler le répondant. C'est là que s'introduit facilement la notion du sujet supposé savoir dont Lacan a fait le pivot du transfert.

Ici, dans la divination, le rôle du sujet suppodsé savoir, c'est qu'il est supposé savoir faire répondre le bout de réel. L'oracle ne dit pas le destin, il ne le cache pas non plus, il le signifie seulement, si l'on veut traduire ici le terme d'Héraclite : semanein – il fait signe. Ca veut dire qu'il fait voir sous un voile. En français, ça tombe très bien : vois-le, voile. Un signe obscur, opaque, présentifie l'opacité même de ce destin. Celui qui fait fonction d'oracle donne au consultant un signifiant, mais dont on s'aperçoit qu'il est lui-même à déchiffrer.

Si j'évoque l'oracle, c'est que l'oracle est tout à fait ce que j'appelle une réponse du réel. Je me suis appesanti, l'année dernière, sur cette phrase de Lacan : “La Chose en tant qu'elle parle répond à nos objurgations.” Je reviendrai sur cette phrase car elle est tout à fait importante pour notre enquête de cette année sur les réponses du réel. Cette phrase, je

l'avais évoquée à propos de la magie. La magie, en effet, nous donne en quelque sorte une réponse du réel, mais c'est un réel qui est par principe consentant. C'est un réel docile, un réel qui fait ce qu'on lui demande. C'est pourquoi, quand Lacan évoque la magie, il ne dit pas réel mais nature. La Chose, elle, répond sans doute, mais plutôt sur le mode response que sur le mode answer, plutôt sur le mode la réaction que sur le mode de la réponse articulée.

C'est là qu'il faudrait commencer à bouger un petit peu ce qu'on a traîné dans la gadoue depuis quelques temps, à savoir le réel au sens de Lacan. On l'a traîné dans la gadoue parce qu'on l'a mis sur un piédestal. Il faut voir comment on parle du réel chez les analystes… On est vraiment persuadé que le réel c'est du solide, du costaud, pas du toc. L'imaginaire, ça tourne : il y a des miroirs, etc. Le symbolique, c'est dialectique : un jour c'est blanc, un jour c'est noir. Mais avec le réel, par contre, on aurait de quoi fonder une certaine sécurité.

La psychanalyse, oraculaire dans sa pratique, comment s'inscrit-elle dans cette affaire de réel ? Eh bien je dirais qu'il y a quand même un premier choix qui s'impose pour la psychanalyse, et au moins pour un psychanalyste, à savoir le choix de tirer la pratique oraculaire ou bien vers la magie, ou bien vers la science. Je dis choix, mais je considère que le psychanalyste n'a pas le choix, que son choix est forcé. En tout cas, c'est la position de Lacan. Bien entendu, nous n'avons rien à reprendre du scientisme freudien. Nous n'avons rien à en reprendre sinon que la psychanalyse ne peut pas faire autrement que de se repérer par rapport à la science. D'abord parce qu'il faut passer par la science pour qu'il y ait l'impossible. Pas de réel sans impossible. C'est ce qui donne au réel sa valeur de butée.

Pour la science, le réel est mis à l'épreuve du signifiant qui ne veut rien dire. Il faut voir que ça comporte d'abord que le réel lui-même ne veut rien dire. Il y a bien sûr beaucoup de scientifiques qui développent tout ce que voudrait dire le réel. Que le réel ne veuille rien dire, c'est plutôt rassurant. Ca donne l'idée qu'il nous fout la paix si on ne va pas le chatouiller avec une interrogation. Mais il n'y a qu'un seul ennui, c'est que dans la psychanalyse on considère que les réponses précèdent les questions. Un certain mathématicien disait qu'il n'y avait plus que silence dans les cieux, et ça a fait valoir qu'avant lui les cieux bruissaient de paroles, de signifiants.

Le réel est sans doute une catégorie introduite par Lacan dans la psychanalyse. Le réel, il faut bien voir d'où ça vient. Ca s'amène maintenant avec l'accent que ça serait un roc, et je me denande si ce que l'on fait revenir sous le nom lacanien de réel ne serait pas cette vieille lune de l'en-soi sartrien, cet en-soi qui est ce qu'il est, et qui par là se distingue du pour-soi qui n'est pas ce qu'il est mais ce qu'il n'est pas. L'en-soi et le pour-soi sartriens ont une vie commune difficile. Il y en a un qui est tout lisse, qui n'a pas de faille, et puis il y a le pour-soi qui est comme la porosité même. Quand ça se mélange, c'est évidemment un peu gluant. En fait, cet en-soi, quand il est tout seul, c'est quelque chose qui pour Sartre n'a pas de dedans. C'est un en-soi qui n'a pas de secret, qui est massif, dont on peut dire qu'il est ce qu'il est, mais dont on ne peut pas dire qu'il n'est pas ce qu'il n'est pas. C'est vraiment le plein positif. Il n'y a pas là d'altérité. On ne peut pas y introduire la négation. Aucun rapport avec l'Autre ne peut en sortir.

Est-ce là le réel dont il s'agit dans l'expérience analytique ? Eh bien, absolument pas. Ce n'est pas parce que le réel fait butée qu'il correspond au fantasme de l'en-soi, ou même au réel de la science. Lacan a réussi a fasciner les psychanalystes sur le réel, mais il y a encore quelque chose qui cloche dans la disposition de ce terme.

Le réel pour Lacan, je dirais que c'est l'effet d'une construction. Dans le rapport de Rome, il n'y a au fond que deux jointures avec le réel dans l'expérience analytique. C'est

très amusant de voir lesquels. Le premier, c'est l'abstention de l'analyste, le fait qu'il se retienne de dire et de faire. Le deuxième, c'est la fonction du temps, où il faut entendre avant tout la scansion, la ponctuation de l'interprétation. Ces deux points d'attache sont pour Lacan jointures du symbolique et du réel.

De l'abstention de l'analyste, Lacan fait un élément de réalité dans l'expérience analytique. C'est un point où le symbolique rencontre effectivement une butée. La butée de tout le blablabla qui se déverse dans l'analyse est constituée par ce que Lacan appelle, à cette époque inaugurale de son enseignement, "le refus de répondre". Notez-le bien puisque c'est de nature maintenant à être réveillé dans vos oreilles. Il y a là un fil qui court et dont le pivot est justement cette affaire de réponse. Le refus de répondre par principe, c'est déjà un point de jonction du symbolique et du réel.

Lacan ajoute, et c'est très énigmatique à la première lecture, que c'est fondé par la conviction de l'analyste en fonction, conviction qui est que tout ce qui est réel est rationnel. Nous reviendrons sur ce tout ce qui est réel est rationnel, puisque c'est aussi bien le fondement de la position de l'analyste comme sujet supposé savoir. C'est sa position alors qu'il sait très bien que tout ce qui est réel n'est pas rationnel. Nous avons comme premier point ce refus de répondre. La présence du réel dans l'enseignement de Lacan est d'emblée connectée avec cette affaire de réponse.

La deuxième jonction, c'est justement le moment où l'analyste répond. Lacan garde un troisième facteur en réserve, à savoir que lorsque le réel se conjugue au symbolique, c'est aussi bien "le don de l'argent". Je reviendrai sur tout cela, je parcours simplement un peu le paysage. Nous avons donc, et dès le début de l'enseignement de Lacan, ces deux jonctions : réponse refusée ou contenue, et réponse donnée ou ponctuée.

Il faut cependant dire que tout cela va chez Lacan bouger très vite, puisque dès sa réponse au commentaire de Jean Hyppolite, il introduit déjà une idée plus fine du réel, à savoir le réel comme le domaine de ce qui subsiste hors de la symbolisation. Il le fait à propos de l'homme aux loups et il est du coup conduit à étudier l'hallucination, et donc à poser d'emblée le non-symbolisé comme réapparaissant dans le réel, comme ponctuation sans texte. Cette affaire du réel a affaire avec ces ponctuations. La question du réel devient alors plus aiguë pour situer la fin de l'analyse, puisque, s'il y a une scansion qui a du poids, c'est bien celle-là. Evidemment, ce réel ressemble encore un petit peu à l'en-soi sartrien. Lacan reprend encore les termes sartriens, le réel étant, dit-il, ce qui est "identique à son existence". Cependant, il l'expose dans la psychose comme causant tout seul, ce qui n'est pas tout à fait conforme à cet identique à son existence.

Que la psychose soit une affaire de réponse, nous le voyons au début de son enseignement, dans les années 53-54. Mais nous pouvons lire "L'étourdit", qui est un texte de 72, où nous voyons aussi bien évoquée, à propos de l'hallucination, "la réponse donnée par le perçu dans la psychose". Je vous défie de comprendre ça si vous ne reconstruisez pas un petit peu le paysage que je vous dessine ici. Moi, pendant dix ans, je n'ai pas compris pourquoi le mot de réponse venait là. Une fois qu'on a cette petite boussole, un terme qui passait tout à fait inaperçu, comme répondre ou réponse, se met à clignoter dans le texte, et on s'aperçoit alors que c'était là depuis toujours.

Le réel, on croit en être quitte avec Lacan quand il dit que c'est ce qui revient toujours à la même place. Ca, c'est très rassurant. Bien sûr que Lacan va continuer de dire que le réel est ce qui revient à la même place, mais encore faut-il savoir laquelle, parce que si on se contente de cette référence astronomique du ça revient à la même place, on s'imagine que le réel ne bouge pas, qu'il se le tient pour dit une bonne fois.

Ce réel qui revient à la même place, il a d'abord demandé que l'on fasse taire les espaces infinis. Vous avez ça dans le Séminaire III. "Pourquoi est-ce que les planètes ne parlent pas ?", nous dit Lacan. Eh bien, c'est la science qui fait ça. Ca tient à cette invention scientifique que Lacan a baptisée, dans les Psychoses, le 11 avril 1956, "le signifiant qui ne veut rien dire". Il a été très fier d'avoir inventé ce signifiant asémantique. C'est évidemment un signifiant qui est le contraire du signifiant sémaphore. Pensez aux petites lettres de la logique mathématique qui sont évidemment asémantiques. On a essayé de faire signifier les nombres de toutes les façons possibles, mais, foncièrement, ça ne fait pas appel au joui-sens. Si ça a des effets de sens, ce ne sont pas comme tels des effets de joui-sens, même si l'on essaye de faire du joui-sens avec.

Le signifiant asémantique est la condition pour qu'on arrive à trouver le savoir qui est dans le réel. On essaye de le découvrir, et l'écriture mathématique s'y est avérée nécessaire. On s'aperçoit, comme le disait Galilée, que la nature est écrite en langage mathématique. C'est cela que Lacan a traduit par le savoir dans le réel.

Mais est-ce que la science découvre un sujet dans le réel ? La thèse de Lacan, c'est que c'est cela que le discours analytique concerne : "Le sujet, comme effet de signification, est réponse du réel." Est-ce bien la même chose pour la science ? On voit bien pourquoi la question peut se poser. Le signifiant vaut pour un autre signifiant : on part de là. C'est la définition de Saussure. La question que pose cette phrase de Lacan, c'est: comment peut-il se faire qu'un signifiant qui est articulé à un autre en vienne à représenter un sujet ? Qu'est-ce qu'il faut pour ça ?

Evidemment, dans la science, le réel répond. Il répond parce qu'il y a du savoir dans le réel, parce qu'il y a du signifiant. On est obligé de dire que ce signifiant est déjà dans le réel. On va donc trouver des constantes. On donnera, par exemple, une loi de la gravitation. C'est là une réponse du réel. On arrive aujourd'hui à envoyer des objets dans l'espace qui se mettent à fonctionner comme c'était prévu. Pour la science, donc, le réel répond. Il répond parce qu'il y a du savoir dedans.

Tout dépend des questions que l'on pose au réel. Il faut lui poser les bonnes questions, des questions dans son langage. C'est ce que fait la science. Elle parle le langage de l'Autre du savoir dans le réel. Mais est-ce que dans le discours scientifique, il y aurait un sujet qui, comme effet de signification, serait réponse du réel ?

D'abord, on ne peut pas dire que ça concerne le discours scientifique. Il ne s'en occupe pas. Même s'il y en a un, ce n'est pas son affaire. Mais pourquoi ne pas aller jusqu'à dire que, de toute façon, le signifiant a effet de signification ? On le sait à partir de la structure de la métaphore ? S'il y a un signifiant tout seul, il pose déjà la question de ce qu'est son signifié. Déjà il est à déchiffrer. Pour qu'il se déchiffre, il faut qu'il passe dans les dessous, qu'il soit gommé, barré, et puis qu'il y en ait un autre qui s'implante à sa place. Je ne vais pas redéplier cette affaire. Il suffit que s'implante un nouveau signifiant pour que surgisse un effet de signification. Le sujet est écrit chez Lacan avec un $. Il n'y a pas de meilleur signifiant pour le sujet qu'un signifiant en moins, que le signifiant de l'élision d'un signifiant. Eh bien, le sujet supposé savoir dans la science, il n'émerge pas autrement. Mais c'est un sujet supposé savoir se tenir, et spécialement se tenir à sa place. C'est un sujet honnête. C'est pourquoi le passage par le Dieu trompeur de Descartes est essentiel au défilé de la science moderne. Et il est essentiel aussi bien à ce que note Lacan sur Einstein, pour lequel aussi il fallait que Dieu soit honnête

On voit bien ce qui tient lieu de cette élision pour la sience, ce qui tient lieu de cete barre sur le signifiant. Ce qui est barré, ce sont les signifiants naturels, moyennant quoi ils

reviennent dans le langage, par exemple dans le langage de la mathématique. On aime bien emprunter à l'ordinaire de la cuisine : les filtres, etc., mais, en fait, on barre les signifiants naturels et on se met à produire du chiffre au-delà de ce qu'est le joui-sens.

Eh bien, quand on introduit à cette place le signifiant asémantique, il a quand même un effet de signification, qui est la signification de savoir. Il n'y a rien qui ne produise autant la signification de savoir, qui l'impose autant, que quelque chose à quoi vous ne comprenez rien. C'est précisément l'opacité d'une articulation signifiante qui impose le savoir, qui vous le signifie. Il faut que ça résiste un petit peu, que ce soit opaque. Le signifiant asémantique a quand même un effet de signification de savoir.

Seulement, dans la science, on s'imagine – c'est une supposition tout à fait extraordinaire – que l'on a affaire à un partenaire qui vraiment s'y connaît, qui connaît les règles du jeu et qui les respecte. Lacan dit même que c'est un véritable acte de foi : être persuadé qu'on a un partenaire et que ce dernier respecte les règles du jeu. Il faut dire que le psychanalyste joue à ça aussi. Il joue à soutenir que rien n'est sans raison et que tout le réel est rationnel. C'est même ce qui justifie la consigne analytique qui est d'y aller et de ne pas savoir ce qu'on dit. C'est bien ce qui fait produire, à partir du signifiant du transfert, cet effet de signification qu'est le sujet supposé savoir. Mais le curieux dans la psychanalyse, c'est que le sujet comme effet de signification émerge dans le réel. En effet, dans l'expérience analytique, ce sujet barré ne reste pas bien élevé dans son coin à respecter les règles du jeu. Au contraire : lapsus, acting-out, dérèglements divers.

Ce n'est pas ce qui se produit avec le discours scientifique qui, lui, continue de se tenir bien. Il n'y a pas de réponse du réel qui soit le sujet. Il y a bien un effet de signification qui se produit comme signification de savoir, mais ça ne constitue pas pour autant la réponse du réel comme telle. Ce qui constitue la réponse du réel, c'est au contraire les constantes, les constantes et pas les errements ou les trébuchements. C'est par là que se trouve mobilisé le sujet supposé au savoir, qui, avant qu'il n'émerge comme réponse du réel, se trouve strictement indéterminé. C'est là que nous trouverons nos affaires d'incertitude et d'invention.

"Le sujet qui, comme effet de signification, est réponse du réel." J'ai considéré cette phrase de Lacan comme surprenante. On a le sentiment que c'est vraiment( trapu. Mais il faut s'apercevoir que le sujet, c'est-à-dire ces différentes élisions qui se promènent, c'est tout ce que nous avons comme réponse du réel. C'est tout ce que nous avons, et nous ne faisons que redoubler ça dans l'interprétation. C'est déjà ce que Lacan souligne dans cette page 310, à savoir que nous ne donnons la réponse que quand le sujet y est déjà, conformément à la formule de la communication inversée où c'est le récepteur qui émet le message. A cet égard, ça n'a rien à faire avec le réel de l'en-soi. Rien à faire non plus avec le réel de la science qui dit toujours la vérité et rien que la vérité. Le réel dans la psychanalyse, c'est autre chose.

Qu'est-ce que c'est que la réponse du réel dans la psychanalyse, si cette réponse c'est le sujet et rien que ça ? Eh bien, si la réponse du réel c'est le suhjet, on voit à quoi nous pouvons nous attendre au niveau du sujet. La réponse, c'est un mensonge. C'est là qu'il faut donner tout son poids à ceci, que le réel ment, que dans la psychanalyse le réel ment. Ca ne l'empêche pas de faire butée, mais pas question ici d'un réel stable et solide qu'on retrouverait toujours à la même place, au sens où il se tiendrait tranquille.

Comment le sujet comme effet dse signification en tant que réponse du réel émerge-t-il ? Il émerge comme effet de signification dans le transfert, c'est-à-dire comme amour de transfert. Et si cela n'est pas un mensonge, alors…

On s’imagine évidemment que l’on peut retrouver des traces de ça dans la science. Par exemple avec le principe d’incertitude, où il y a cette idée qu’il y aurait comme un clivage des données repérables et que ça ressemblerait presque à un sujet comme réponse du réel. Lacan l’évoque dans le Séminaire III, pour dire qu’évidemment on a des particules qui ne répondent pas là où les interroge. Vous voyez qu’on est toujours dans cette affaire de réponse. Qu’est-ce qui se passetrait si les atomes nous mentaient ?

Eh bien, dès ce moment, la question qui se pose n’est pas de distinguer là le mensonge et le réel, parce que sinon il suffirait de confondre le réel et le vrai. Si d’utiliser la carégorie de réel a un sens, c’est que précisément, dans la psychanalyse, le Dieu trompeur n’est pas forclos. Si Descartes, avec son sujet supposé savoir, forclot le Dieu trompeur, la psychanalyse, elle, le réintroduit, et à la meilleure place. Freud l’avait dit. Il l’a très bien dit à propos de l’hysérique quand il a parlé du mensonge originaire de celle-ci. Ca vaut pour le sujet comme tel. Le sujet comme réponse du réel, c’est ça : le mensonge originaire.

Ca émerge, à l’occasion, sous des formes de déploration du sujet, d’ignorer la vérité de son être, de n’être que facettes et semblants. C’est là qu’il revient à l’analyste de savoir que c’est une réponse du réel. Comment ne pas s’en apercevoir lorsque ça conduit précisément l’hystérique à braver l’impossible, c’est-à-dire à méconnaître ce qu’on s’imagine être la réalité.

Je reprendrai la fois prochaine ces affaires de réponses menteuses qui sont nécessaires à situer convenablement les catégories cliniques elles-mêmes.

DES REPONSES DU REEL II
Jacques-Alain Miller
Cours du 23 novembre 1983

Se risquer : c'est bien la position que réclame d'aborder le sujet des réponses du réel. Pour aller au devant des réponses du réel, il n'y a pas d'autre loi que le risque. Je me risque aussi quand j'emprunte, pour commencer ce cours, une phrase à une analysante.

Pourquoi le réel mentirait-il dans l'expérience analytique ? Pour aborder cette question scandaleuse, il vaut mieux partir du fait que le sujet, pour la psychanalyse, est une réponse du réel. C'est d'abord à ce titre que le réel ment. C'est parce qu'il donne le sujet comme réponse. Dans la psychanalyse, le sujet ne se conçoit pas autrement que comme une puissance menteuse. C'est d'ailleurs ce qu'on a aperçu depuis toujours avec le transfert. Le transfert est une réponse trompeuse.

Le mensonge, ça n'a de consistance que par rapport à la vérité. Mais il s'agit là d'un mensonge où il n'y a pas de vérité pour faire opposition. C'est toute la question. Sans ça, il serait question d'exactitude. Renoncer à cette voie nous installe d'emblée dans la structure de fiction qu'il est concevable de formuler en disant que le réel ment.

Le sujet, c'est ce qui du réel répond quand on l'interroge sur le mode freudien. Evidemment, la question pour nous est aussi de savoir si l'interprétation de l'analyste est une réponse du réel. On peut déjà dire qu'elle appelle une réponse du réel, et qu'elle ne peut le faire qu'à valoir pour, qu'à valoir pour une réponse du réel.

Il y a une interprétation première dans la psychanalyse qu'on pourrait appeler le proton pseudos de la psychanalyse, le mensonge originaire. Ce proton pseudos, c'est précisément d'en venir à tenir pour réponse du réel, ce qui peut parfaitement être qualifié comme un effet de signification, un effet de signification que nous baptisons sujet. Nous ne faisons jamais, dans notre mensonge premier, que de le supposer.

Rapport d’un signifiant avec un autre signifiant : c’est une base que nous donne non pas Lacan ou Freud, mais Saussure, et au-delà de lui les Stoïciens. Ca s’abrège S1 - S2 . Ca abrège le champ du langage et c’est extrêmement commode. Ce qui est naturel de ce rapport, c’est d’engendrer un effet de signification. C’est un effet de signification qui est variable et que l’on peut négliger. Il est même essentiel de savoir négliger cet effet-là où il faut. Il est variable selon le type de communication où il est enchâssé.

Eh bien, dans la psychanalyse, on fait ce tour de force qui consiste à réinscrire cet effet de signification, et de telle sorte qu’on le considère comme représenté par un signifiant pour un autre :

S1 - S2

匠‰

← X

C’est dans ce rapport que l’on arrive à tenir cet effet de signification comme tel pour une réponse du réel, c’est-à-dire qu’on suppose qu’il est comme sujet déjà là. C’est la racine de toutes les illusions de la communication où l’on s’imagine que l’on s’exprime avec du signifiant.

Du fait qu’on le reporte comme déjà là, on le tient, en comparaison et en référence avec ce rapport binaire, pour un manque de signifiant. On ne peut le tenir comme un manque de signifiant que par le tour de passe-passe du report. Du coup, sa définition minimale, je dirais même naïve, c’est que le sujet est une élision du signifiant.

Est-ce que dans un savoir, on peut vraiment repérer ça ? Un savoir, ce n’est pas une science, et ce n’est pas non plus une connaissance. Un savoir, c’est une articulation et ça peut aussi bien s’abréger S1 - S2. Quand ça s’abrège de cette façon-là, ça a naturellement une présomption de complétude. La présomption de complétude, c’est tout à fait essentiel pour notre sujet de cette année, sinon on ne comprendrait pas l’effet catastrophique produit, dans l’idéologie scientifique du temps, par l’émergence du théorème de Gödel qui précisément semble faire trébucher la présomption de complétude.

Il y a là quelqu’un qui a réussi un coup extraordinaire. Il l’a fait involontairement. C’est quelqu’un dont je vais parler un petit peu aujourd’hui, puisqu’il me paraît appeler de toutes les façons possibles cette question des réponses du réel. Ce quelqu’un, c’est Pascal.

Le sujet comme discontinuité dans le réel. C’est une phrase que vous trouverez dans les Ecrits de Lacan. C’est une façon minimale d’évoquer cette élision constitutive du sujet. Chaque fois que l’on tombe sur une discontinuité réelle – on y tombe le plus souvent à partir de l’appareil signifiant que l'on met en place –, la structure du sujet est là comme préformée. Chaque fois que dans l’histoire des idées, on est tombé sur ce qui pouvait paraître des discontinuités naturelles dans le réel, c’est comme si la structure du sujet s’y logeait. Il y a d’ailleurs un mode de localisation premier de la parole du dieu, à savoir la caverne. Là où semble se ménager dans la nature elle-même le trou propice à révéler cet effet de signification.

Alors, la science ? La science, si elle établit de supposer un savoir dans le réel, il faut ajouter que c’est la condition de ne pas supposer un sujet. Pour pouvoir aborder le réel d’une manière scientifique, il faut partir de ce que des signifiants s’y articulent, mais s’y

articulent tout seuls, c'est-à-dire comme ne représentant rien. C'est pourquoi dans la science vous pouvez avoir tous les effets de signification que vous voulez. Et vous en avez ! Il est indiscutable que ça produit des effets de signification.

Parmi les philosophies, par exemple, ça produit une idéologie de la science, idéologie de laquelle il ne faut pas s'imaginer que nous arrivons à sortir comme ça. C'est vraiment ce qui nous supporte tous les jours. Tant que ces effets de signification ne sont pas reportés, eux, comme réponses du réel, cette dimension subsiste comme telle. Elle n'en est pas du tout ébranlée. Le théorème de Godel, ce n'est pas la fin des mathématiques. Les mathématiciens s'en fichent. Ce n'est pas la fin de la logique mathématique, ça serait même plutôt son commencement. Tant que vous n'opérez pas le proton pseudo qui consiste à prendre les effets de signification comme réponses du réel, il n'y a rien de fait. C'est en quoi, s'il y a du sujet, ce sujet n'est que supposé savoir, c'est-à-dire être du savoir. Le sujet qui pourrait ne jamais émerger s'éteint dans le savoir.

Le sujet supposé savoir dans la science, c'est sans doute le réel, mais en tant que ce qui ne trompe pas. Dans la psychanalyse, il se passe cette chose – et c'est cela qui fait sa dépendance à l'égard de la science – qu'il faut certainement, pour qu'elle soit concevable, supposer un savoir dans le réel, mais à cette différence que la psychanalyse suppose aussi bien, dans le réel et dans le savoir, le sujet. Si on peut s'imaginer au départ que le sujet consiste en un savoir, ça ne fait pas forcément la différence avec la psychologie qui s'imagine être scientifique ou expérimentale. La différence avec la psychanalyse, c'est que le sujet qui consiste en un savoir y est pris comme sujet de l'inconscient, et que le sujet dans l'opération analytique est lui-même supposé au savoir dans lequel il consiste.

J'ai parlé la dernière fois d'un mathématicien et ce fut réducteur de ma part de le nommer ainsi. Je voulais dire par là qu'il s'était voué au mathème sans pour autant oublier la question du sujet. C'est pourquoi, parmi ceux qui se sont voués au mathème, il a cette place à part. L'ennui, c'est que comme on a bien vu qu'il a une place à part, on l'a simplement mis dans les auteurs littéraires. De ne pas négliger la question du sujet, ça lui donnait un style. Eh bien, je dirais qu'il n'est pas tellement à sa place dans la littérature. Pascal, en effet, ça s'effondre si l'on veut le ranger dans la littérature. Ca s'effondre dans sa question unique qu'il traite dans la mathématique comme dans l'apologie de la religion chrétienne.

Pascal, donc, n'a pas oublié la question du sujet. Un nommé Fermat, avec qui il était en correspondance, l'a peut-être surclassé dans certaines questions mathématiques. Mais Fermat, sur les questions essentielles du sujet, il l'avait complètement… fermat. Malgré cette avancée combinatoire de Fermat par rapport à Pascal, on peut dire justement que Fermat ne reste pas. Si Pascal reste pour nous, ce n'est pas, en tout cas, comme un sage. Il faut dire que Pascal a payé de sa personne pour la question du sujet. C'est ce qui a fait son retentissement. Evidemment, il n'a pu le faire que sur son mode à lui, c'est-à-dire en passant de la science à la religion et à son apologie. Mais il faut voir que c'était sa façon à lui de ne pas méconnaître le sujet comme réponse du réel.

Il est certain que Pascal s'est aperçu que le mathème scientifique faisait taire le réel, et même, plus précisément, que c'est en faisant taire ce réel, que la nature, le monde, le cosmos devenaient le réel. Il a dit ça sur un certain mode, un certain mode qui a irrité quelqu'un qui, à la différence de Pascal, était un littérateur, quelqu'un qui faisait une valeur de la littérature, et qui en même temps aspirait à la mathématique, mais sans y parvenir jamais. Ce quelqu'un, c'est Valéry.

Ce qu'il a dit, Pascal, et qui reste le témoignage de ce vidage de la nature, c'est cette

phrase : “Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie.” Valéry n’a pas eu tort de dire que cette pensée était en fait un poème. Mais qu’est-ce qu’il oppose à ça, puisqu’il s’agit pour lui de s’y opposer, de s’opposer à l’apologie de la religion chrétienne ? Ce qu’il oppose, c’est que c’est vraiment un comble qu’un croyant nous amène ce sentiment. Là, Valéry voit juste. Il voit juste puisque ce n’est pas le croyant qui prononce cette phrase, mais précisément l’homme du mathème.

Avant l’époque du XVIIIe siècle, le cosmos était fini. Vous pouvez vous référer pour cela à Alexandre Koyré. Pendant très longtemps, on n’a pas conçu cet espace stellaire comme silencieux, mais au contraire comme bavard. Valéry se réfère là à Pythagore. Pour Pythagore, évidemment, il n’y avait pas le silence éternel, il y avait la musique des sphères. Mais Pascal tend l’oreille, et lui, il n’entend rien. On pourrait être d’accord avec Valéry, s’il n’y avait, dans la phrase de Pascal, ce petit rejet du m’effraie. C’est autour de ce terme que tout pivote, et c’est là qu’à côté de Pascal, surgit la figure de Descartes. De fait, tous les deux, Pascal et Descartes, se sont posés à leur façon la question du sujet. Au moment de l’émergence du discours scientifique, ils se posaient la question de l’implication du sujet dans le discours.

Entre Descartes et Pascal, l’enjeu c’est le corrélat du sujet que comporte le savoir scientifique, et la question du type de report dont il s’agit pour pouvoir faire la science. Je dirais tout de suite que ce qui fait le propre de Pascal, c’est que lui, ce corrélat, il l’apporte d’abord par la question de l’objet. Pascal est autant homme du mathème que Descartes, mais ce qu’il fait valoir avec son m’effraie, c’est justement le pathème du mathème. Le m’effraie est l’exemple même du pathème. Avec ce que Valéry prend pour le système émotif de son être, Pascal témoigne des effets, sur le corps, de l’invention scientifique.

Evidemment, le m’effraie, c’est un affect, un affect dont on peut dire que comme tel il est déplacé. Par rapport à quoi est-il déplacé ? De quoi s’agit-il avec le silence éternel de ces espaces ? Je dirais que l’affect de Pascal est déplacé par rapport au il n’y a pas de rapport sexuel. Le silence éternel des espaces infinis, c’est précisément l’absence de mathème du rapport sexuel. Pour pouvoir avancer sur la voie du mathème dans la science, il faut avoir commencé par abandonner l’idée de construire le mathème du rapport sexuel. Pythagore, quand il parle de la musique des sphères louée par Valéry, ce qu’il construit, c’est une fiction du rapport sexuel. C’est même tout le secret de la physique avant qu’elle se mathématise : elle a passé son temps à commenter le rapport sexuel.

Cette absence du mathème du rapport sexuel, c’est ce qui fait le coeur de la lamentation et de la déploration de Pascal. Chez Descartes, il y a une suture du sujet, une suture dont la plaie est au contraire béante chez Pascal. Descartes construit le rapport du sujet au savoir de telle manière que ce sujet puisse être mis hors circuit par l’homme de science. C’est ce qu’il fait en construisant ce sujet comme ponctuel et évanouissant.

Là, tous les défilés par lesquels passe Descartes nous importent. C’est ceux-là que reprend Lacan. Allez voir la première et la seconde Méditations. Ca passe par le rejet du savoir, et même, au départ, par sa forclusion. Cette forclusion du savoir est la condition pour que le savoir réapparaisse dans le réel. C’est en ce sens que Lacan peut parler à l’occasion de psychose scientifique.

Dans ce rejet du savoir, Descartes ne procède pas seulement par le doute. Quand on parle de Descartes, on pourrait croire que c’est un obsessionnel, mais Descartes procède par l’hyperbole de ce doute et c’est tout à fait autre chose. Ca consiste à poser un Autre qui ne donnerait aucune garantie du réel. C’est de ça dont il s’agit avec le Dieu trompeur. C’est de là que Descartes procède, mais pour tout rétablir une fois qu’il a affirmé l’indestructible

d’un effet de sigtnification. De là, il reconstruit tout. Il constate que se vérifie l’effet de signification dit je pense, et il le reporte alors dans le réel en disant je suis. Il le reporte dans le réel mais réduit à rien de plus que cet effet de signification, c’est-à-dire comme point ponctuel et évanouissant de cet effet de signification.

C’est donc à partir de cet effet-là que Descartes rétablit un Dieu dont c’est trop dire que c’est un Dieu vérace. C’est en fait un Dieu qui est rétabli à partir d’un axiome, à savoir que tromper est un moindre être que ne pas tromper. Ce Dieu est alors rétabli comme créateur des vérités éternelles, comme antérieur à ces vérités : c’est vrai parce que c’est Dieu qui l’a fait. Ca fait que la différence est là toute mince avec le Dieu trompeur. Il n’y a justement pas de réel avant que ce Dieu ne se manifeste. Je dirais que ça donne précisément les conditions pour la mise hors circuit de la subjectivité, pour qu’en dehors de ce corrélat ponctuel, la subjectivité soit une puissance d’illusion.

Il ne faut pas s’hypnotiser sur la formule de Lacan qui dit que le sujet de la psychanalyse est cartésien. Si Pascal nous retient, c’est parce que pour lui la suture du sujet n’est pas faite, et qu’il a un autre mode d’abord, un mode d’abord non suturant du sujet et qui est du plus grand intérêt pour nous. C’est du plus grand intérêt pour nous parce que nous ne pouvons pas avoir recours au Dieu créateur des vérités éternelles. Nous sommes du côté de A barré. Vous pouvez traduire ce A barré comme Dieu trompeur ou Dieu qui n’existe pas, et voir que c’est à ça que Pascal s’est confronté avec son pari.

Si ce pari nous retient, c’est parce que c’est ce qui vient justement à la place de ce qui, dans la démarche de Descartes et de quelques autres, est la démonstration de l’existence de Dieu. Vous savez que c’est à ça que Descartes procède dans sa troisième Méditation. Il situe la question de Dieu dans l’élément de la preuve, c’est-à-dire qu’il suppose qu’une articulation signifiante est là susceptible de résorber cette question, et de la résorber par un oui. Ce qui lui permet de procéder ainsi, c’est l’idée qu’il a donnée de l’infini.

Pascal, lui, il ne procède pas par la preuve, il procède par le pari, par le pari sur la question de l’existence de Dieu, ce qui veut dire qu’il est d’emblée dans l’incertitude. Il en construit le mathème. C’est même par là qu’il reste dans l’histoire des mathématiques. Il reste comme le constructeur du mathème de l’incertitude. C’est ce qu’on rabat un petit peu en l’appelant le précurseur du calcul des probabilités. Il faut noter que Pascal a affaire à une dimension du réel qui est comme telle indicible. C’est une dimension dont tout ce qu’on peut dire est seulement que ça est ou que ça n’est pas. Elle conduit donc au pile ou face. C’est la façon dont on se situe par rapport à ce que le réel a de plus radical. C’est ça que Lacan nous dit être la seule limite du savoir qu’il soit concevable d’imaginer.

Valéry le littérateur se moque de l’horreur panique de Pascal. Mais cet effroi que Pascal éprouve, il a toute sa valeur, toute sa valeur d’horreur. C’est peut-être qu’il avait le soupçon d’une vérité qui est du regisre de l’horrible, et qui passe à travers ces petites lettres et ces signifiants qui ne représentent rien pour eux-mêmes.

Pascal, c’est le nom propre d’un nouvel abord du réel. Il est connu pour ça. Dans l’encyclopédie mathématique, on rappelle son nom pour son étude sur les jeux de hasard. Ca prend son départ du divertissement au sens pascalien. Il a fréquenté des gens qui se divertissaient avec les jeux de hasard, qui interrogeaient la répétition de la chance. Ces joueurs libertins formaient un milieu. Je dis libertins comme on le disait à l’époque. Etre libertin, ce n’était pas d’aller caresser les donzelles. Le libertinage est un certain type de rapport avec A barré. C’est une façon d’assumer un relation complexe avec cet Autre barré. Il y a évidemment un rapport entre le libertinage et le fait de s’occuper des jeux de hasard. Le jeu de hasard met déjà en question le fait que l’Autre pourrait très bien n’ex-sister pas.

Il y a quelqu'un qui reste aussi dans l'histoire des mathématiques par les questions qu'il a posées. C'est le Chevalier de Méré, qui était de la connaissance de Pascal. C'est lui qui a soumis aux mathématiciens la question sur les jeux de hasard, et il faut voir que ce qui allait avec la pratique du jeu de hasard, c'était une mise en question du statut de l'Autre.

C'est donc par le biais de ce Méré qui chatouillait les cartes, que Pascal en est venu à soumettre le hasard comme objet au calcul. C'est bien connu par ceux qui lisent un petit peu l'histoire des mathématiques, mais il faut en resaisir le vif. C'est ce que Pascal, quand il a pensé avoir obtenu des résultats de quelque importance, a appelé d'un très joli nom : alea geometria, la géométrie du hasard. C'est là un grand thème des questions de Lacan. Vous pouvez vous apercevoir que la ligne qui traverse son enseignement fait persister la réflexion sur le moment pascalien, et précisément sur la géométrie du hasard.

Evidemment, le hasard apparaît être un attentat à l'Autre, puisque ça semble indiquer un réel indéterminé, capricieux et arbitraire, comme si le dé était manié par une divinité inconstante. Ca fait – calcul des probabilités ou pas – qu'au moment où vous jetez les dés, on ne sait pas ce qui va sortir. Le dé lui-même est un appareil qui attente au tout-savoir de l'Autre. Le hasard comme tel semble avoir son fondement dans l'ignorance. Il impose l'ignorance, le non-savoir. A cet égard, le je ne sais pas est la réponse universelle à toutes les questions.

Mais est-ce que le hasard se définit simplement par ce je ne sais pas ? Il y a quelqu'un qui a bien parlé de ça, un mathématicien, un vrai, mais qui faisait aussi de la bonne philosophie des mathématiques. Il s'appelle Borel et il est, lui, du XXe siècle. Voici ce qu'il dit : "Si le hasard n'est autre que le nom donné à l'ignorance, la théorie des probabilités a donc pour but de créer de la science avec de l'ignorance, c'est-à-dire quelque chose avec rien." Je dois dire que c'est illuminant, parce que sait ce qu'on pourrait tout à fait dire de la psychanalyse, de la psychanalyse qui a exactement pour but de créer de la scoience avec de l'ignorance. C'est précisément au sujet de ces probabilités qu'on voit ce que veut dire ce que Lacan formule dans sa Proposition de 67, à savoir que dans la psychanalyse le non-su doit s'ordonner comme le cadre du savoir. Eh bien, c'est de cela qu'il s'agit dans l'effort de Pascal. C'est d'arriver à ordonner le non-su de telle façon qu'il donne lui-même son cadre au savoir.

On peut considérer le non-su dans l'étendue du savoir comme un trou dans le savoir. Quand on s'emploie au mathème, le non-su est précisément ce qui va dégager la plage où il s'agira de savoir. Je suppose qu'il n'y en a pas beaucoup ici qui connaissent le calcul des probalités. Eh bien, Pascal non plus quand il s'y est mis. Ca fait que vous êtes à égalité avec lui.

Le problème de Méré, c'était de savoir en combien de coups on peut espérer amener un double-six. Se glisse là une idée d'espérance, d'espérance mathématique. Pascal résout ça. On ne sait pas très bien comment. On a ça dans sa correspondance avec Fermat, et on s'aperçoit du résultat sans être tout à fait sûr du type de méthode qu'il a employé.

Puis, il y a le deuxième problème de Méré, celui de la détermination des parties. Le problème de Méré est celui de savoir, si on arrête de jouer la partie à un moment donné – par exemple un joueur a gagné une partie et l'autre deux –, comment on peut alors se répartir équitablement la mise initiale. Le problème de Méré, c'est quand on n'a pas fini la partie – problème qui est vraiment l'ombilic de cette affaire de géométrie de hasard.

Fermat a, semble-t-il, lui aussi une trouvé une solution et qui surclasse celle de Pascal. Mais c'est pourtant à cette occasion que Pascal a trouvé un réel mathématique. C'est celui qui est aussi bien présent dans son pari, qui est un pari qui n'aurait pas de sens si on pouvait

savoir que Dieu existe ou si on pouvait le démontrer. C'est pourquoi on a dit que le Dieu de Pascal était un Dieu caché. Il faut bien qu'il y ait quelque défaillance du savoir préalable, pour qu'on ait à mettre en jeu le tout de sa vie, avec ce que ça implique.

Avec ce que ça implique aussi bien dans la psychanalyse, où, de la même façon, on ne trouve pas l'Autre. On pourrait même dire qu'on trouve le contraire. On trouve le contraire du côté de l'analyste au moins, s'il sait ce qu'il fait. D'emblée, il arrive sur ceci, que l'Autre n'est pas. Ce n'est pas ce dans quoi l'analysant est pris, puisqu'il est pris dans le sujet supposé savoir qui n'est que méconnaître l'inconscient. L'inconscient, ça ne peut avoir de sens que celui du réel, du réel de Pascal, du réel que l'on joue à pile ou face.

A la semaine prochaine.

DES REPONSES DU REEL III

Jacques-Alain Miller

Cours du 30 novembre 1983

Autant Lacan a martelé son savoir dans le réel, autant il a été discret sur la vérité dans le réel. C'est ce que je vais aborder maintenant.

Pour situer cette vérité dans le réel, il faut s'ôter de la tête que la vérité dit la vérité. La vérité dans sa guise lacanienne, elle dit : "Moi la vérité, je parle." Elle ne dit pas : Moi la vérité, je dis la vérité. Le réel qui ment, et qui pour mentir doit donner lieu et place à la vérité, je vais vous dire où et comment Lacan le dit. C'est dans Télévision : "le réel qui, de ne pouvoir que mentir au partenaire, s'inscrit de névrose, de perversion ou de psychose." Pourquoi est-ce que réel ne peut que mentir au partenaire? Il faut sans doute avoir là le contexte de Lacan, puisque dans la phrase suivante, il évoque le fameux je ne l'aime pas de l'analyse freudienne, qui "va loin dans la série à s'y répercuter".

Pourquoi est-ce que le réel ne peut que mentir au partenaire ? La réponse coule de source. Le réel en tant qu'objet a ne peut que mentir au partenaire, parce qu'il comporte précisément qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Le réel en tant qu'objet a, c'est petit a comme asexué. Dès lors, dans la relation au partenaire, on n'a jamais qu'un habillage, qui se traduit au plus juste par un je ne t'aime pas mais j'aime en toi plus toi. C'est dans la relation même du partenaire au partenaire qu'est le mensonge. On peut aussi bien en faire le ressort de la clinique, parce que dire que ce réel s'inscrit de névrose, de perversion ou de psychose, c'est traiter les diverses structures cliniques comme autant de modes d'inscription du mensonge du réel au partenaire.

Je traite là d'indications fugaces de Lacan et non des antiennes de son enseignement. Je vois une confirmation de mon abord dans la façon dont Lacan, à un autre moment, traite le transfert et la relation analytique, exactement quand il fait du transfert une autre forme de l'amour. Dire que le transfert c'est l'amour, c'est être au plus près de Freud. Lacan en fait une nouvelle forme de l'amour en ceci qu'elle "se donne un partenaire qui a chance de répondre". On retrouve là ce terme de partenaire qui coïncide avec cet autre passage où il s'agit de mentir au partenaire. Puis on retrouve le terme de chance qui est là déjà cette présence de la fonction de l'aléa, du hasard, et qui ne peut pas manquer d'intervenir quand il s'agit de la question des réponses du réel. Et on retrouve enfin le terme même de réponse : "un partenaire qui a chance de répondre".

C'est là ce qui nous éclaire sur le fait que le réel ne puisse que mentir au partenaire. Il ne peut que mentir au partenaire, sauf dans le transfert, puisque le partenaire dans le transfert répond de la place même de l'objet a, et que c'est en quoi il y a chance d'une réponse qui soit juste, à la différence de ce qui se fait dans les autres formes de l'amour, où l'on ne répond pas à la place où il faudrait, où un partenaire répond à côté.

Si on rapporte ces deux passages lacaniens l'un à l'autre, on saisit la chance que comporte une analyse pour un sujet, à savoir de créer, de lui offrir un partenaire qui a chance de répondre. A travers ce partenaire qui a chance de répondre, lui offrir la réponse du réel susceptible de désinscrire le réel de ne pouvoir que mentir au partenaire.

Là, un passage nous est ménagé vers le pari de Pascal, ce pari qui est scandaleux parce que Pascal y assume cette position où il prend l'Autre par le point où cet Autre défaille. Il est évidemment pour nous d'un grand intérêt que, prenant les choses par cette défaillance du savoir préalable, Pascal ne puisse que mettre en jeu la fonction de l'objet perdu. Il réussit à faire de la vie elle-même un tout, un tout dont on peut faire enjeu, dont on peut faire mise, et de telle sorte qu'elle ne soit pas réduite à rien, mais d'abord exactement à un

rien, un rien qui pour Lacan s'écrit petit a. Ce n'est pas zéro, c'est un rien, un rien qui est d'ailleurs dans le titre même du pari de Pascal.

Le titre de ce pari est en effet : Infini – rien. Le rien devient équivalent à zéro d'être mesuré à l'infini ici convoqué. C'est ce dont Lacan fait l'essence du pari pascalien, à savoir : "Réduire la vie à quelque chose que nous pouvons tenir dans notre main et mettre en jeu". C'est tout à fait différend que de considérer que la vie est une puissance englobante dont nous ne serions que le lieu de passage.

Eh bien, pour rendre compte de ce que j'ai là tissé, il m'est arrivé un cadeau, un cadeau qui est une petite note inédite de Lacan, et qui vient si bien croiser notre problématique qu'il faut quand même que je vous la livre. Ca introduit l'enfant dans la position de petit a.

Un sujet, c'est un certain mode de la vérité dans le réel. Ce mode est celui du symptôme. On retrouve là ce que je vous disais, à savoir que Lacan n'a pas varié sur l'identification même de la vérité et du symptôme. Le symptôme fait vérité. C'est exactement la même chose que la vérité, à savoir quelque chose qui ne va pas. C'est pourquoi la question de la vérité dans le réel est nécessairement introduite par l'idée que le sujet est réponse du réel, puisque le sujet est une discontinuité dans le réel. C'est là précisément que ça se différencie du savoir dans le réel.

Le savoir dans le réel, c'est quand ça tourne, quand ça va bien, quand ça fonctionne. Mais il s'agit de la vérité dans le réel quand il y a précisément là un impair. Et Lacan, dans le texte inédit que j'ai découvert, situe l'enfant, l'enfant à traiter, non seulement comme ayant des symptômes, comme ayant un symptôme, mais aussi comme étant précisément symptôme, c'est-à-dire dans son être : "Pour la conception qu'en élabore Jacques Lacan, le symptôme de l'enfant se trouve en place de répondre à ce qu'il a de symptômatique dans la structure familiale." Voilà ce que déclare Lacan. Ce texte, nous pouvons maintenant mieux le comprendre. Quand Lacan emploie le verbe répondre, pour nous ça fait tilt. En effet, ce répondre est déjà l'indication que ce symptôme de l'enfant viendra comme une réponse du réel. Si on n'a pas l'idée que la vérité puisse être dans le réel, on ne comprend rien à cette articulation.

Lacan dit ensuite : "Le symptôme se définit dans ce contexte comme représentant de la vérité. Le symptôme peut représenter la vérité du groupe familial. C'est là le cas le plus complexe mais aussi le plus ouvert à nos interventions." On a là une définition d'ensemble : le symptôme est le représentant de la vérité, l'enfant est en place de répondre au symptôme de la structure familiale, et le symptôme peut représenter la vérité du groupe familial.

On a là trois énoncés qui ne vont pas faire au fond l'essentiel de cette petite note. Ce qui va faire l'objet de l'essentiel, ce qui va centrer les choses, c'est une simplification de cette problématique. Lacan l'introduit ainsi : "L'articulation se réduit de beaucoup quand le symptôme qui vient à dominer ressortit à la subjectivité de la mère. Ici c'est directement dans le corrélatif d'un fantasme que l'enfant est intéressé."

Après une position très générale du symptôme et de sa fonction par rapport au couple parental, Lacan particularise sa considération sur le rapport de l'enfant à la mère. Quand il s'agit de la vérité du couple parental, il s'agit de la vérité du désir de la mère. Le symptôme est à proprement parler corrélé au fantasme maternel. C'est donc une situation extrême que Lacan examine, c'est-à-dire le point où le désir de la mère ne trouve pas l'appui de la médiation paternelle : "La part prise du désir de la mère, si elle n'a pas de médiation, celle qu'assure normalement la fonction du père, laisse l'enfant ouvert à toutes les crises fantasmatiques. Il devient l'objet de la mère et n'a plus de fonction que de révéler la vérité de cet objet."

Ca ramène à cette position que ce qui fait le symptôme de l'enfant dans cette conjoncture où il est capté et situé par le désir maternel, c'est de réaliser le fantasme, c'est-à-dire ce qui est précisément approprié à la position de l'objet a dans le réel. Simplement, ça le matérialise : “l'enfant réalise la présence de l'objet a dans le fantasme.” Ce réalise la présence est bien ce qui fait la valeur que l'analyste ne doive pas réaliser la présence de l'objet a.

Quand dans le discours analytique nous nous identifions à la position de l'objet a, nous ne considérons pas que nous prenons sur nous, au sens de la réaliser, la vérité du symptôme du patient. Ca peut arriver, évidemment, par sympathie. L'utilité pour l'analyste d'avcoir fait une analyse, c'est de le prémunir contre ça, de le prémunir contre le fait de réaliser la présence. C'est ce que Lacan formule en disant que l'analyste ne fait que semblant d'objet a. Sans cela, il serait dans la position de cet enfant.

Lacan entend que l'enfant dans sa réalité se substitue à l'objet du fantasme, et que par là il comble le désir de la mère : “Il sature, en se substituant à cet objet, le mode de manque qui se spécifie du désir de la mère, quelle qu'en soit la structure spéciale, névrotique, perverse ou psychotique.” On retrouve exactement cette trinité de termes que l'on trouvait dans la phrase de Lacan que je citais aupravant : “Le réel, de ne pouvoir que mentir au partenaire, s'inscrit de névrose, de perversion ou de psychose.”

Cette saturation du manque du désir par un objet qui réalise l'objet a, qui le matérialise, comporte évidemment une méconnaissance du désir de la mère et de la vérité de cet enfant : “Il aliène en lui tout accès possible de la mère à sa propre vérité en lui donnant corps, existence, et même exigence d'être protégé.”

Il faut voir que ça va loin, cette histoire. Ca va jusqu'à situer le symptôme somatique et non pas seulement psychique : “Le symptôme somatique donne le maximum de garantie à cette méconnaissance. Il est la ressource intarissable, selon les cas, à témoigner de la culpabilité, à servir de fétiche, à incarner un primordial refus.”

C'est là que cette petite note se conclut, et je dirais qu'elle nous fait apercevoir ce qui est en jeu dans le pari de Pascal, en quoi c'est précisément un petit a réalisé qui y est en jeu : “Bref, l'enfant, dans le rapport duel à la mère, lui donne immédiatement accessible ce qui manque au sujet masculin, l'objet même de son existence apparaissant dans le réel.”

C'est tout à fait décisif, et précisément pour saisir ce tour qu'opère Pascal dans son pari, à savoir que le pari porte, pour ce qui est du sujet, sur l'objet même de son existence apparaissant dans le réel. Ca situe l'enfant, particularisé, pris dans le rapport duel à la mère et sans médiation paternelle, comme ce qui est susceptible de délivrer une réponse du réel. A cet égard, on saisit pourquoi la vérité sortirait de sa bouche. En effet, ce qu'on veut dire par là, c'est autre chose. On veut dire que l'enfant est l'une des figures, l'une des figures historiques imaginaires données à la vérité dans le réel. C'est une tromperie qui est aussi bien, il faut le dire, au fondement du transfert.

En effet, ce que cette vérité dans le réel comporte d'impensable quand elle se matérialise, est suturé ou saturé par la fonction du sujet supposé savoir. Le sujet supposé savoir, c'est le mode sous lequel est méconnue la vérité à l'état naissant. C'est le mode sous lequel elle est déjà comme résorbée avant de se produire dans le savoir. C'est ce que Lacan évoquait déjà dans son texte sur le Ménon : "C'est là que gît l'erreur de croire que ce que la science constitue par l'intervention de la fonction symbolique était là depuis toujours."

Plus tard, il donnera un nom à cette erreur, à cette erreur qui consiste à croire que ce qui est constitué de la science existe depuis toujours. Il appellera ça le sujet supposé savoir. C'est là le paradoxe qu'il s'agit précisément de dénouer avec ces réponses du réel. En quoi

la vérité peut-elle être préservée à cet état que Lacan appelle l'état naissant ? Et comment déjouer ce que comporte le choix forcé de l'expérience analytique elle-même, et qui conduit le pâtient à croire à l'inconscient, c'est-à-dire à croire préformée sa vérité ? Or, ce dont il s'agit dans l'expérience, c'est de restituer ce qui est là figé, à savoir une liberté, une marge de liberté.

Bien sûr que Lacan a mis en place ce terme de liberté. Vous le trouvez dans le Séminaire XI, précisément à propos de cette fonction de choix forcé, à propos de la liberté ou la mort, et pas comme un exemple parmi d'autres. Lacan nous dit qu'il n'a pu faire autrement que d'évoquer la fonction de la liberté à propos de ce choix. En effet, le premier statut du sujet tel qu'il est situé dans l'expérience analytique, c'est-à-dire le statut freudien où il réclame l'interprétation, n'aurait aucun sens s'il n'était indéterminé. C'est là qu'il s'aperçoit de temps en temps qu'il est susceptible de se précipiter dans une détermination. Une détermination, c'est précisément : Je suis une femme.

Il y a une question qui habite l'enseignement de Lacan depuis le début: Est-ce que les assertions comme je suis une femme ou je suis un homme relèvent de la logique classique ? Si vous relisez de ce point de vue ce qu'il a amené comme construction et qui s'appelle "Le temps logique", vous vous apercevrez que le jugement assertif, c'est blanc ou c'est noir, est chaque fois rapporté à l'acte par lequel le sujet lui-même l'énonce, et que l'assertion dans sa valeur de vérité ne précède pas le moment même de l'énonciation. Ca veut dire que c'est seulement l'acte même qui engendre la certitude. C'est de certitude dont il est là question, et non pas d'exactitude. C'est dire qu'il s'agit là d'une vérité dans le réel, avec le paradoxe qu'elle comporte, et non pas d'un savoir seulement préformé dans ce réel.

Si je voulais là apporter des preuves à l'appui, je vous conseillerais de relire les pages du Séminaire XI où Lacan, pour réfuter telle objection qui lui est faite sur l'interprétation, inverse le schéma habituel qui veut que le signifiant ait pour effet le signifié. Il commence à écrire le signifié au-dessus de la barre et le signifiant dessous. Pour expliquer quoi ? Que c'est sans doute à cette place qu'il faudrait mettre l'interprétation, interprétation qui devrait alors avoir effet de signifiant, et produire ce qui figure d'ailleurs dans le schéma du discours de l'analyste, à savoir le signifiant-maître.

Ce schéma, il écrit quoi ? Il écrit la place du sujet et un signifiant comme primaire et équivalent à un zéro de sens. C'est la formule antérieure à celle du sujet supposé savoir. Elle comporte quoi ? Que l'interprétation n'est pas ouverte à tous les sens, mais qu'au niveau di signifiant primaire, il y a au contraire infinitisation de la valeur du sujet. C'est ce que je dis en disant indétermination, et c'est ce qui est le ressort de l'interprétation freudienne : on peut ponctuer ici ou là le texte et obtenir, comme vous le voyez dans le moindre commentaire, des effets de signification.

Le terme d'infinitisation a de quoi nous retenir, parce que l'infini dont il s'agit dans le pari de Pascal, c'est précisément l'infinitisation de ces sens, l'infinitisation de la valeur du sujet. La seule question, c'est que dans la psychanalyse on n'opère pas seulement en infinitisant le sujet, c'est-à-dire qu'on ne le laisse pas simplement au niveau du manque-à-être dont il fait l'épreuve dans l'expérience. Il y a un autre élément, celui qu'évoque Lacan à la page 228, et qui est la nécessité de la médiation : "l'expérience de l'analyse nous force à chercher dans la voie d'une formalisation telle, que la médiation de cet infini du sujet avec la finitude du désir"… Ca veut dire que dans l'expérience analytique, on ne s'en tient pas à l'infini du sujet sans le lier à ce qui apparaissait précisément au niveau du pari de Pascal comme le rien de la finitude du désir, c'est-à-dire la position dite de l'objet a.

Ce qui est là évoqué par Lacan comme médiation de l'infini du sujet et de la finitude du

désir, ça répond strictement à ce qui fait le titre du pari de Pascal : Infini – rien. C'est à entendre comme médiation de l'infini du sujet avec la finitude du désir. C'est là – et c'est pour cela que l'on peut parier – que s'introduit la fonction de la liberté. La fonction de la liberté, dit Lacan, page 227, "c'est proprement ce signifiant qui tue tous les sens".

Vous m'excuserez d'avoir fait un parcours un peu rapide à travers l'enseignement de Lacan pour asseoir la connexion que j'investigue. Mais cettre idée de situer le sujet dans une fraction qui a zéro au dénominateur – et que vous retrouvez telle quelle dans "L'étourdit", précisément pour y situer la fonction du sujet comme le point où une fonction défaille à fonctionner –, c'est toujours situer le sujet par le biais d'une discontinuité, et ici d'une discontinuité d'un fonctionnement signifiant.

C'est un passage qui a d'autant plus de raisons de nous intéresser, qu'il précède exactement la phrase où j'ai emprunté mon titre de cette année. Pour que vous saisissiez que nous sommes là sur une problématique qui se noue à elle-même, il faut que vous compreniez que c'est cette même fraction que Lacan introduit dans le Séminaire XI pour situer l'enfant dont Maud Mannoni faisait à l'époque la théorie.

Ainsi nous voyons se répondre à travers les années, le Séminaire de 64, le petit texte de Lacan daté de 68-69, le texte de 72, et la Télévision de 73, c'est-à-dire la constance d'une chaîne jusqu'alors inaperçue.

Je continuerai la prochaine fois.

## DES REPONSES DU REEL
Jacques-Alain Miller

### IV - Cours du 7 décembre 1983

Au fondement et à l'orée même de l'enseignement de Lacan, la conjecture psychanalytique est à proprement parler ce qui permet le calcul du sujet, avec la notion que le hasard est en vérité un nom du réel. Pour vous montrer cela, je vous demande de vous reportez à son texte sur La  lettre volée.

Ce qui conduit Lacan à ce texte, c'est précisément une affaire de hasard, une affaire de cybernétique de ce hasard. C'est ça le point de départ de l'intérêt de Lacan. C'est une récréation, au sens des récréations mathématiques. De quoi Lacan parle-t-il dans ce texte sur La Lettre volée ? Il parle d'une série de hasards, des résultats du jeu de pile ou face. Ce qui l'intéresse, c'est seulement la notation de quand c'est pile et quand c'est face. Il s'agit de regarder ça simplement et non pas de se fasciner à plaisir.

D quoi s'agit(il enfin ? L'objet qui est à cette époque le vrai nerf de cette affaire, c'est comment, à partir d'une série au hasard et bête comme chou et où chacun ne doit rien à l'autre, peut émerger ce que Lacan appelle une indétermination symbolique. Ca revient à quoi ? On a un alphabet qui a deux symboles, et, avec cet alphabet, on essaye de former un vocabulaire composé de mots de trois symboles. Lacan ne donne pas là de combinatoire, car il a pour but d'opacifier la chose. En effet, si on n'opacifie pas, ça reste transparent à ses données, c'est-à-dire qu'on n'a plus l'effet d'étrangeté qui se produit quand on a suffisamment combiné et recombiné. Aujourd'hui, évidemment, on ne casse pas la tête, on connaît la formule. Vous pouvez d'ailleurs la calculer. On fait des arrangements avec répétitions de k éléments choisis parmi n symboles :

$$A_n^k$$

= nk

= 23

= 3 arrangements possibles

Là, vous avez une formule générale. Valable même s'il est question de nombres beaucoup plus importants. Nous, nous pouvons les écrire par arrangements possibles. Je les place comme Lacan les a placés. Nous avons la symétrie de la constance (+ + +, - - -), notée par (1). Nous avons ensuite l'alternance, notée par (3), et enfin la dissymétrie (+ - -, - + +, + + -, - - +), notée par (2).

Comment Lacan va-t-il constituer la seconde série ? On voit qu'il a créé de nouveaux symboles : (1), (3) et (2), pour différencier les classes. Ce qui compte, ce n'est pas seulement cette affaire de symétrie, mais le fait que rien que par ce petit mouvement, on vient déjà d'introduire une dissymétrie dans tout l'ensemble. Quand on est au niveau de cette série (3), on a autant de chances à chaque coup.

Lacan introduit encore de nouveaux symboles : alpha, bêta, gamma, delta. C'est une nouvelle façon de chiffrer. Quelle est son idée, à travers ça ? En opacifiant les données, il émerge, au fur et à mesure que les symboles se combinent et se composent avec eux-mêmes, quelque chose de spécial, qui n'est pas beaucoup présent au premier niveau, à savoir qu'il émerge de l'impossible.

Dans la première série, après n'importe quel symbole, vous pouvez avoir n'importe lequel. C'est pourquoi c'est un réel. Mais dès lors que vous commencez à construire des liaisons entre les symboles, vous ne pouvez plus avoir n'importe quel symbole. C'est par là, par l'introduction de ce regroupement et de ces liaisons symboliques, que de l'impossible émerge. Dès qu'il y a liaison, il n'y a plus n'importe quoi.

Au lieu de former des arrangements à trois lettres, ne formons que des arrangements de deux lettres. Nous pouvons alors dire que nous avons, en tout et pour tout, quatre arrangements. Et, simplement avec cette proposition, nous pouvons écrire :

+ + a
+ - b
- + c
- - d

Avec ça, nous avons l'essentiel de tous les effets que Lacan décrit dans ses pages dont nous venons de nous occuper. Qu'est-ce que vous constatez en effet ? Alors que dans la première série, après n'importe quel plus, on peut avoir un moins, on voit qu'après a on peut avoir a ou b, mais pas c ou d. Nous avons l'exclusion de c et de d après a, etc. Et voilà

un savoir qui fonctionne dans le réel à partir du moment où nous avons introduit du symbole. Il y a vraiment du réel parce qu'il y a de l'impossible. Nous avons déterminé le réel comme hasard.

A défaut d'une réponse du réel, j'ai eu quelque chose qui vaut presque autant, à savoir la réponse d'un physicien dont la discipline est spécialement intéressée par cette affaire de réel, et où la conception du sujet supposé savoir - qu'il le veuille ou pas - est déterminante. Cette réponse est arrivée sous les espèces d'un texte de monsieur Froissard qui, si je ne me trompe, enseigne au Collège de France, et qui a été alerté des questions traitées ici par une personne qui lui est proche.

Monsieur Froissard s'est donc rapporté au Séminaire II de Lacan - spécialement aux leçons sur le pair et l'impair et sur La Lettre volée -, dans le but, d'une part, de rectifier un certain nombre de propositions qui y figurent et, d'autre part, de compléter le jeu avec la machine qui est le biais par lequel Lacan introduit à cette date son affaire des plus et des moins.

J'ai reçu ce texte seulement ce matin et je n'ai pu que le parcourir rapidement. Je reporte donc à la fois prochaine l'examen en détail de cette contribution. Je consulterai éventuellement monsieur Froissard lui-même. Mais enfin, je suis ravi, et je prends ça comme étant de bon augure pour ce qui est du réveil de ces questions que Lacan agitait il y a maintenant trente ans. Je mets donc ça en réserve pour la fois prochaine.

Je ferai cependant remarquer à monsieur Froissard que Lacan, au-delà de ces deux leçons du Séminaire II, a donné une version écrite qui élimine la dimension du jeu avec la machine. C'est dans son introduction du "Séminaire de La lettre volée", dans les Ecrits. Autant que j'ai pu m'en apercevoir en feuilletant rapidement, ce n'est pas quelque chose que monsieur Froissard prend en considération. Mais enfin, ça n'enlève rien à son examen soigneux et au complément qu'il apporte au jeu avec la machine.

Ce jeu avec la machine, il le classe d'ailleurs au rang des effets paradoxaux qu'on obtient lorsqu'on raisonne en essayant de se mettre à la place de l'Autre. Peut-être que nous pourrions joindre à ses remarques, celles de quelqu'un d'autre qui est un mathématicien, et qui était intervenu à mon séminaire privé de l'année dernière - remarques qui portaient aussi sur les paradoxes qui s'ensuivent lorsqu'on raisonne à la place de l'Autre.

J'en reviens maintenant à la considération du petit exercice que j'ai mis au tableau, c'est-à-dire à la simplification de la série de Lacan. Ce ne sont pas seulement ici des petits exercices de mathématique amusante. Ils ont, bien entendu, ce caractère, mais ce qui est en jeu n'est rien de moins que la position du sujet dans la psychanalyse, et la conception à se faire du transfert dans l'expérience analytique.

Prendre ça par ce biais, ça peut être appelé - je ne vois pas pourquoi je reculerais devant ce mot - du terrorisme. C'est du terrorisme dans la psychanalyse. Pourquoi ne relèverais-je pas cette imputation qui m'est à l'occasion faite? Oui, j'introduis du terrorisme dans la psychanalyse, si on l'entend comme Lacan, à savoir que ce terrorisme est fondé sur ceci que, "de notre position de sujet, nous sommes toujours responsables". Et Lacan ajoute, page 858 des Ecrits: "Qu'on appelle cela où l'on veut, du terrorisme."

La position du sujet, dès lors que du réel on fait hasard, est inéliminable de sa décision, si nous l'entendons au sens premier de Bernouilli, c'est-à-dire comme relevant de la stochastique de l'art de conjecturer. Evidemment, pour conjecturer, il faut avoir une idée de ce qui est, dans l'ordre du hasard, l'automatique. C'est en cela que nous importe cette affaire de plus et de moins et, plus généralement, ces affaires de dénombrements, d'arrangements, voire de dénombrements de combinaisons, dont Pascal est appelé comme à l'origine - à

l'origine de ce qu'il n'appelait pas encore, lui, la combinatoire.

Je vous ai présenté la simplification de la série de Lacan, telle qu'elle a exercé les esprits dans son introduction du "Séminaire sur La lettre volée" - introduction basée sur le dénombrement exhaustif des arrangements de deux symboles avec répétition sur un alphabet de deux. Là, le mathème du dénombrement est spécialement simple, puisque c'est seulement quatre arrangements qui sont offerts à notre considération:

Ank = nk = 23

Si nous prenons comme les deux symboles de l'alphabet le + et le -, et que nous formons des arrangements avec répétition de deux symboles en distinguant l'ordre (+ -) de (- +), nous obtenons quatre combinaisons. On a la sécurité d'avoir ici un dénombrement exhaustif des possibilités:

+ - | + + a
| + - b
| - - c
| - + d

Je baptise chacun de ces arrangements d'une lettre minuscule de notre alphabet: a, b, c, d. Si on part de là, on peut écrire le graphe des relations qu'entretiennent ces symboles entre eux, quand ils sont promus, ces symboles, à la fonction de représenter ces arrangements.

On pourrait, bien sûr, faire autrement, de manière à pouvoir donner le graphe obtenu, en prenant chacun de ces quatre symboles comme représentant des arrangements de deux, c'est-à-dire comme une partialisation du graphe complet des arrangements deux par deux des quatre symboles.

Si on partait d'un alphabet de quatre symboles, si on constituait a, b, c, d comme un alphabet de quatre symboles, et qu'on essayait de former avec ces quatre symboles des arrangements de deux, on aurait autre chose. On peut déjà calculer le nk pour quatre symboles, c'est-à-dire: 24, c'est-à-dire: 16. On pourrait en quelque sorte faire là un graphe total de tous les arrangements de ces quatre symboles deux par deux. Si j'écrivais ce graphe, ça donnerait:

aa bb cc dd

ab ba ca da

ac bc cb db

ad bd cd dc

Qu'est-ce qui se passe quand on décide de constituer chacun de ces quatre symboles comme représentant ces arrangements? Il est sensible qu'il y a aussitôt un certain nombre de trajectoires qui ne sont plus possibles. Si vous partez d'une séquence (+ +) - au premier coup vous tirez +, et, au second coup, + également -, vous avez encore, au troisième coup, cette possibilité: + ou -.

Comme nous rassemblons les symboles deux par deux, nous avons au premier temps le symbole a. Au coup suivant, c'est-à-dire au troisième coup de la première série, que pouvons-nous avoir, puisque nous avons déjà le premier symbole de cet arrangement qui est fixé par un + ? Nous pouvons avoir, dans cette série, ou (+ +) ou (+ -), c'est-à-dire a et b. Mais nous ne pouvons avoir en aucun cas ici un c ou un d.

Vous avez là l'essence de ce qui est le raisonnement de Lacan dans ce texte. Nous avons ici quatre combinaisons qui, comme telles, sont de même probabilité. Quand vous jouez au hasard, une fois que vous avez joué deux coups, vous pouvez vous trouver avec n'importe lequel de ces quatre arrangements.

Cette équiprobabilité, elle perdure, bien sûr, sur la suite n°1, quand vous jouez simplement quelques pièces de monnaie. S'il n'y a pas - c'est l'expression qu'emploie Lacan - de partialité du réel, c'est-à-dire si ce réel n'est pas pipé, vous avez là l'équiprobabilité. Par contre, dès lors que vous y superposez cette symbolisation, vous n'avez plus d'équiprobabilité. Vous n'avez plus, par exemple, de passage de a vers c, puisque c demande un premier symbole négatif. Et vous n'avez plus de passage vers d, puisque d demande également un premier symbole négatif.

Vous saisissez ça ? Il faut bien voir que là, on ne continue pas des arrangements de deux comme ceci: (+ +) (- +). On fait des arrangements de deux à partir du deuxième symbole, et ensuite ça fonctionne comme ça - chaque regroupement de deux empiétant sur le précédent:

\+ + - + +

Nous pouvons nous rendre compte que nous pouvons avoir a après b, puisque le dernier symbole de b est un moins, que ce dernier symbole deviendrait le premier de a et que c'est impossible. Nous devons donc effacer ce vecteur b --- a. De même, b ne peut pas faire boucle avec lui-même, puisque son dernier symbole est - et son premier un +. On efface donc cette boucle. C'est par une partialisation de ce graphe que nous retrouvons le premier. Vous retrouvez un graphe qui comporte exactement la moitié des vecteurs du graphe complet. Nous avons huit vecteurs au lieu de seize.

Il ne faut pas vous surprendre que ça puisse valoir comme une abréviation, une simplification du schéma de Lacan. A travers une construction un peu opaque, qui consiste à prendre des regroupements de trois symboles et non de deux, Lacan arrive en définitive à demander qu'on ne tienne pas compte du symbole du milieu. C'est page 48 des Ecrits.

Or, le fait de demander ça, conduit, mutatis mutandis, à raisonner sur des groupes de deux. C'est ça que montre la simplification. C'est si vrai que l'on observe, sur ce graphe réduit, presque tous les effets que Lacan obtient avec son graphe complexe. Si on fait l'équivalence de ce que Lacan propose comme premier exercice qui consiste à identifier b et d, c'est-à-dire à distinguer (+ +) comme le groupe 1, (+ -) et (- +) comme le groupe 2, et (- -) comme le groupe 3 - c'est le schéma que vous avez en haut de la page 48 -, on peut

alors traduire en mettant un e à la place de b et à la place de c:

| | |
|---|---|
| + + | 1 |
| + - | } 2 |
| - + | |
| -- | 3 |

A ce moment-là, nous observons exactement l'effet mémoire que Lacan peut mettre en valeur. Tout se passe comme si cette machine - parce que c'en est une - se souvenait du nombre pair ou impair de e. S'il n'y a qu'un nombre impair de e, elle repartira toujours sur a. S'il y a un nombre pair de e, elle repartira sur c, à la condition qu'elle ait commencé par a.

Donc, du point de vue machinique, on a là l'équivalent d'un effet de mémoire. C'est en ces termes-là que Lacan peut écrire: "Dans la série des symboles (1), (2), (3) par exemple, on peut constater qu'aussi longtemps que dure une succession uniforme de (2) qui a commencé après un (1), la série se souviendra du rang pair ou impair de chacun de ces (2), puisque de ce rang dépend que cette séquence ne puisse se rompre que par un (1) après un nombre pair de (2), ou par un (3) après un nombre impair."

C'est là vraiment le point de départ de son raisonnement. Lui, il prend les symboles par trois et il fait son raisonnement sur un nombre double, mais ça revient exactement à ce que nous avons fait.

Ca répond au problème développé, dès lors qu'on observe le même phénomène que Lacan baptise la dissymétrie des probabilités d'apparitions. En effet, comme tel, chacun de ces quatre arrangements a la même probabilité d'apparition. Lacan, dans son texte, emploie le terme de combinaison, mais ce terme n'est pas là techniquement exact. Ce sont des arrangements.

Ces quatre arrangements sont donc équiprobables, mais il reste que l'on observe une dissymétrie. Il suffit de remplacer les lettres grecques de Lacan par a, b, c, d, dans le passage que je vais vous lire:

"Tandis que les  et les  peuvent en effet par une série heureuse du hasard se répéter chacun séparément jusqu'à couvrir la chaîne tout entière, il est exclu, même par les chances les plus favorables, que  et  puissent augmenter leur proportion sinon de façon strictement équivalente à un terme près, ce qui limite à 50 % le maximum de leur fréquence possible."

Ce n'est pas sorcier de comprendre ça. C'est très précis. Les  et  les  peuvent se répéter chacun séparément jusqu'à couvrir la chaîne tout entière..." Ca veut dire que vous ne pouvez éventuellement fonctionner que sur cette boucle: a. Par une série providentielle - c'est là un terme technique qui ne relève pas de la théologie - vous pouvez donc avoir une suite de a indéfinie qui, au premier niveau, se traduit d'ailleurs par une suite de plus également indéfinie:

a a a a a ...

+ + + + + ...

La providence rend ça possible. Ca veut dire que c'est non logiquement contradictoire. Vous pouvez avoir la même chose avec c et sa boucle. Par contre, avec b et d, quelle que soit la providence - et là le Bon Dieu rencontre la limite de ce graphe, ce qui veut dire que, comme le psychanalyste, il ne peut pas tout -, il ne peut y avoir une série qui soit différente de celle-ci: b d b d b d b d... Vous n'avez aucune chance d'avoir une série continue de b ou de d, puisque dans ce schématisme nous avons soustrait leur boucle. Si ça se termine par un d, nous avons un nombre strictement équivalent de b et de d, mais si ça se termine sur un b, alors nous aurons un b de plus: b d b d b d b d / b.

Voilà ce que dit Lacan: "La probabilité de la combinaison que représentent les et les étant équivalente à celle que supposent les et les - et le tirage réel des coups étant d'autre part laissé strictement au hasard -, on voit donc se détacher du réel une détermination symbolique qui, pour ferme qu'elle soit à enregistrer toute partialité du réel, n'en produit que mieux les disparités qu'elle apporte avec elle."

Je ferai remarquer que la phrase: "La probabilité de la combinaison que représentent les et les étant équivalente à celle que supposent les et les ", n'est pas vraie dans le schéma précédent, puisqu'on avait traité l'équiprobalité des combinaisons en les regroupant de façon inégale, c'est-à-dire que l'on avait immédiatement introduit une disparité au niveau des arrangements. Autant pour a, b, c, d, les combinaisons qu'ils représentent sont équiprobables, autant pour 1, 2, 3, elles ne le sont pas, puisque on a 50 % de chance de plus pour la combinaison 2 qui regroupe deux arrangements, alors que chacune des deux autres n'en regroupent qu'un.

Ce qui est frappant, c'est qu'en enlevant ce regroupement, on obtient ce second effet, ce second effet-Lacan qui n'est plus, au sens propre, l'effet mémoire mais l'effet exclusion.

Je peux mettre en relief cet effet exclusion en raisonnant simplement sur deux temps. Si j'ai b au second temps, j'ai ou bien a ou bien d au premier temps. Par contre, ce qui est exclu, c'est b et c. C'est exclu du premier temps. Si j'ai b comme symbole du second temps, je ne peux avoir au premier temps que a ou d, et en aucun cas b ou c. De la même façon, si j'ai a au second temps, je peux avoir a ou d au premier, alors que b et c sont exclus.

| 1 | 2 | exclu |
|---|---|---|
| | b | |
| a | | b |
| d | | c |
| | a | |

On constate l'inversion pure et simple de ce tableau pour les deux autres termes c et d.

| 1 | 2 | exclu |
|---|---|---|

b c d
c d d

Voilà ici, d'une façon beaucoup plus simple, ce tableau d'exclusion que présente Lacan en raisonnant sur un nombre plus considérable de temps et avec des séries de trois sans tenir compte du symbole médian. Il faut constater qu'avec ça, on a l'effet de ce que Lacan appelle d'un terme emprunté à l'alchimie, à savoir un caput mortuum du signifiant. On a cet effet par l'exclusion d'un certain nombre de symboles, c'est-à-dire par le fait que l'on n'est pas effectivement avec ses seize vecteurs qui permettent la connexion - l'antécédence et la succession - de n'importe quel symbole avec n'importe quel autre.

Il y a effectivement certains vecteurs qui sont exclus. Ce caput mortuum dans l'alchimie, c'est le résidu. Il y a du signifiant résiduel, inemployable dans un parcours de deux dont on a déjà fixé le deuxième terme. C'est ce que Lacan appelle un trou - un trou au niveau du symbole: "Un trou s'ouvre que constitue un certain caput mortuum du signifiant."

C'est là que nous pouvons maintenant dire que ce qu'il y a dans ce graphe, c'est précisément la part d'impossible qu'il comporte - l'impossible de venir à telle place. Ca nous conduit à distinguer là deux réels en jeu. Il y a d'abord le réel constitué par ce savoir même, par ce graphe même, le réel comme automaton. Quand nous sommes sur le graphe complet, on peut dire que toutes les combinaisons sont possibles, mais dès que nous partialisons ce graphe, nous voyons émerger le réel comme impossible. Nous voyons émerger, en tout cas, de l'impossible, qu'il nous est loisible à nous d'appeler le réel.

Ce réel, il revient certainement à la même place comme le précédent, mais il revient justement à la même place en tant qu'on ne peut pas l'atteindre. C'est là que s'infléchit cette dimension du réel qui prend comme paradigme le retour des astres qui reviennent plus ou moins à la même place - plus ou moins car c'est quand même une approximation. Eh bien, là, c'est susceptible de la même représentation de retour à la même place, sauf que c'est là une place qui ne peut pas exister. Il est clair qu'à la date où il nous donne cet exercice, Lacan n'a pas encore la conception développée du réel qui se mettra en place plus tard.

Admettons qu'il faille précisément de l'impossible pour qu'il y ait une détermination symbolique. C'est à cette condition qu'une détermination symbolique mérite son nom. J'ajoute que la base de tout ça, c'est le graphe complet, parfaitement élémentaire, qui est celui du jeu des plus et des moins. Le graphe élémentaire qui, lui, reste intouché, c'est le suivant:

+ <--- -
--->

Cette détermination symbolique, je dirai, pour analyser ce qu'en dit Lacan, qu'elle est, premièrement, détachée du réel. Ca veut dire qu'elle est construite à partir de la suite purement aléatoire des coups, des lancers de la pièce de monnaie. Les lancers de la pièce de monnaie obéissent au graphe des plus et des moins.

Deuxièmement, cette détermination symbolique est capable d'enregistrer fermement toute partialité du réel. Il faut dire, en tout cas, qu'elle n'y fait pas obstacle. Si votre pièce est biaisée, vous aurez brusquement, dans la série, davantage de plus que de moins. C'est enregistré par notre machine mais ça n'enlève rien à la détermination symbolique.

Ca, c'est très important dans la psychanalyse: tenir bon à la détermination symbolique. Il

n'est pas concevable d'avoir affaire au sujet comme tel, et donc à son hystérie essentielle, si on ne médite pas un petit peu sur l'absence d'inconvénient qu'il y a à jouer avec une pièce pipée. La première des pièces pipées, c'est le sujet lui-même.

Troisièmement, il est certain que cette détermination symbolique apporte une disparité. Ca se voit très clairement dans le schéma des 1, 2, 3, par les regroupements inégaux qui sont constitués. Et ça se voit aussi bien dans le schéma des , , , par les vecteurs enlevés, c'est-à-dire par la suppression d'un certain nombre de connexions.

Quatrièmement, cette détermination symbolique produit cette disparité dans le réel, et "d'autant mieux qu'elle les enregistre fermement" dit Lacan. Si vous avez une pièce pipée, vous aurez par exemple une série de a et ça ne fera valoir que d'autant mieux la consistance de la détermination symbolique.

Ce que je viens de dire portait sur la complexité du schéma de Lacan et sa simplification possible. Ca n'enlève strictement rien à la précision de son langage. Je rappelle que cette opacité est strictement voulue par Lacan à titre d'exercice. Quand il passe du premier schéma des 1, 2, 3 au second schéma, page 48 des Ecrits, il dit: "Nous allons voir comment s'opacifie la détermination symbolique."

Ce qui est évidemment en jeu dans cette opacification, c'est la possibilité de produire une surprise, parce qu'il faut bien dire qu'on ne trouve dans le chapeau que ce qu'on y a mis. Si le moment où l'on a mis quelque chose dans le chapeau est trop près du moment où on l'en sort, on ne s'aperçoit pas de l'affaire. Il faut qu'il y ait un certain temps de distraction qui soit donné entre le moment où l'on apporte des disparités et le moment où on les produits.
C'est si vrai que Lacan situe son texte à sa juste place, c'est-à-dire comme récréatif et comme contribution à la formation des analystes. Il y insiste même lourdement, en marquant que l'on s'est polarisé à tort sur cette introduction en en faisant le nec plus ultra de son enseignement, alors que ça ne valait que comme commentaire de son "Séminaire sur La lettre volée".

Nous, en déplaçant les choses, nous y voyons l'abord à reprendre de la psychanalyse comme discipline qui concerne le sujet, et un sujet qui ne trouve à se situer que de cet effet d'exclusion. C'est là que le commentaire de Lacan, à cette date, est en retard sur ce qu'il apportera plus tard. Il fait en effet valoir le sujet en tant que parcours subjectif. Ca veut dire quelque chose de très précis qui se voit mieux quand on ne développe pas seulement sur deux temps mais sur davantage.

En effet, dès que l'on développe le même mécanisme sur trois temps ou quatre, il est possible alors de dire - le sujet étant au premier temps et le quatrième temps étant fixé - qu'en retour il ne pourra pas venir n'importe quoi aux deuxième et troisième temps. Nous partons du temps 2 et nous constatons, en retour, qu'au temps 1 il ne peut pas y avoir n'importe quoi. Le second terme étant fixé, on ne peut pas avoir n'importe quoi au premier. Dans le schéma développé, Lacan joue sur des symboles de trois places et sur quatre temps, et on constate que le premier et le quatrième temps étant fixés, on ne peut pas avoir n'importe quoi au troisième et au second.

A cette date, Lacan qualifie le sujet avant tout à partir de ce parcours subjectif. C'est là que prend sa valeur le terme de subjectivité qu'il introduit. Ca veut dire quoi? Ca veut dire qu'un sujet ne forge son parcours que sur une voie de retour à partir de son futur. Ca qualifie avant tout la subjectivité dans son fonctionnement rétroactif - fonctionnement qui s'incarne d'ailleurs dans un temps de conjugaison qui est le futur antérieur: j'aurai été cela, je ne fais ce que je fais que pour qu'il soit vrai que j'aurai été cela.

Ca a déjà cette valeur de poser que le présent subjectif contient déjà ce futur antérieur, de

telle sorte que, pour tout sujet, son présent est déjà du passé - c'est déjà le passé de son futur antérieur. C'est évidemment déjà susceptible d'introduire une division du sujet.

C'est à ça que se tient Lacan dans son texte: prendre le sujet en tant que parcours subjectif. Mais, pour nous, de la même façon que nous distinguons deux valeurs du réel, nous plaçons plus volontiers le sujet au niveau de caput mortuum lui-même.

Ce qui n'est pas encore situé dans ce texte de Lacan, c'est évidemment le sujet comme réponse du réel. La réponse du réel, dans ces graphes, elle est d'exclusion. Le réel est là ce qui ne peut en aucun cas se produire.

Ce n'est pas un artifice que de dire ça. On peut très bien imaginer de jouer son sort à pile ou face. Ce schéma montre que c'est très dangereux: ça ne vous laisse que 50 % de chance. Tandis qu'attendre une réponse du réel quand on connaît ce schématisme, et parier sur a, b, c, d une fois que a est sorti, c'est évidemment beaucoup plus intéressant. Je veux dire que là, ça permet une réponse qualifiée du réel. Je peux même vous conseiller de jouer aux jeux de hasard plutôt sur des regroupements de deux que sur pile ou face. Ca vous laisse beaucoup plus de chance de vous y retrouver.

Lacan donc, ne considère pas, à cette date, le sujet comme une réponse du réel. Il écrit: "La subjectivité à l'origine n'est d'aucun rapport au réel, mais d'une syntaxe qu'y engendre la marque signifiante." Ca, ça situe le réel au niveau où on lance la pièce purement et simplement. Dans tout son texte, c'est à ce niveau-là que Lacan prend le réel. Il prend le réel là où il n'y a pas de détermination symbolique, et il ne peut donc situer la subjectivité - il ne dit quand même pas le sujet - qu'au moment où le symbole est composé avec lui-même par la syntaxe présente et déjà plus complexe. C'est à ce moment-là qu'il peut voir émerger une subjectivité comme parcours subjectif.

"La subjectivité à l'origine n'est d'aucun rapport au réel." Si cette phrase de 1953 est importante pour nous, c'est parce qu'elle nous fait valoir tout ce que comporte d'important et de nouveau la phrase de 1972 où Lacan dit le contraire: "Le sujet, en tant qu'effet de signification, est réponse du réel." C'est là que l'on s'aperçoit que l'enseignement de Lacan n'est quand même pas fait d'un ressassement.

C'est le propre de la psychanalyse de traiter ce qui pourrait n'être qu'un effet de signification comme une réponse du réel. C'est même le pas freudien d'origine. Il ne faut pas seulement en rester à la remarque qu'avant Freud on n'avait pas donné cette valeur au lapsus, au mot d'esprit ou à l'acte manqué. On sait que l'abord freudien a même changé dans l'opinion commune la place de ces phénomènes. Mais on n'a pas attendu Freud pour évoquer des lapsus, encore moins des mots d'esprit, et même, pour rire, des actes symptomatiques. Il y a même des théories bergsoniennes du rire qui sont fondées sur la considération de ça. On n'a pas attendu Freud pour ça.

Mais, précisément, à l'occasion en en riant, on traitait ces émergences comme des effets de signification - ce qui, après tout, pourrait paraître plus logique, plus normal. Il a fallu attendre Freud pour que l'on traite ces effets de signification comme autant de réponses du réel. C'est là que le pas se fait, et il se fait, il faut bien le dire, au-delà de ce parcours de la subjectivité.

Ca suppose quoi ? Ca suppose ce que Lacan n'avait pas encore à cette date articulé, à savoir qu'on ait corrigé les rapports du savoir et du réel, qu'on les ait corrigés dans la veine scientifique, jusqu'à situer le savoir dans le réel - ce qui veut dire ne plus être là simplement au niveau de la syntaxe qu'engendre dans le réel la marque signifiante. Cette syntaxe est évidemment engendrée dans le réel par la marque signifiante. Seulement, une fois qu'elle est engendrée, elle y est. Elle est engendrée par le signifiant dans le réel mais, une fois

qu'elle est engendrée, cette syntaxe y est.

Ce que Lacan appelle la syntaxe, puisque nous sommes à un niveau combinatoire, c'est un savoir. Ca mérite parfaitement son nom, c'est parfaitement bien constitué comme savoir. Et donc, le virage pour situer à sa place le sujet dans la psychanalyse, c'est de reconnaître le savoir dans le réel. Et même, il faut le dire, au-delà. Au-delà puisque le savoir est du réel. Le savoir est du réel au sens même où Lacan pouvait dire que les dieux sont du réel - les dieux sont du réel précisément parce qu'on allait les interroger pour en obtenir la réponse.

Ce ne sont plus des dieux que nous interrogeons. Nous interrogeons le savoir en tant que du réel. C'est seulement à la condition de ne pas étager le réel et la syntaxe comme le fait encore Lacan dans ce texte, mais, au contraire, en situant la syntaxe dans le réel et comme du réel, que nous pouvons alors en venir à poser que le sujet vaut comme réponse du réel.

Ce qui fait reculer devant ça, c'est que ça demande de faire aussi bien sa place à la vérité dans le réel. Autant nous sommes préparés par la civilisation scientifique à situer le savoir dans le réel - ça nous est tellement familier que nous ne nous apercevons même plus de ce que ça a d'exorbitant -, autant nous reculons - et c'est pourtant le pas à faire - à situer la vérité dans le réel.

Nous sommes alors dans l'obligation de poser le sujet à partir du signifiant exclu et non pas à partir du signifiant régulier. C'est comme ça - si vous me permettez de joindre ces presque deux extrémités de son enseignement - que Lacan formalise la place du sujet comme réponse du réel. Il la formule clairement, non pas par la règle, mais par l'exception.

Il y a, bien sûr, un rapport entre l'exception et la règle. Il y a même un proverbe pour donner cette relation, un proverbe que Lacan signale et qui est que l'exception confirme la règle. Je vous fais remarquer que c'est exactement ce que nous avons ici. Ce qui se trouve ici exclu est justement constitutif même de la règle. Ce qui constitue le graphe de tout à l'heure comme règle, c'est précisément ce que j'en ai effacé.

C'est d'ailleurs la valeur qu'il faut donner à ce qu'on aborde avec les formules de la sexuation. Vous connaissez ces deux formules que Lacan conjoint:

$\forall x . \phi x$ : pour tout x, phi fonction de x

$\exists x . \overline{\phi x}$ : il existe un x tel que non phi de x

Ce n'est, après tout, rien de plus que la mathématisation du proverbe. La règle, c'est: $\forall x . \phi x$ , et l'exception, c'est : $\exists x . \overline{\phi x}$ . Il y a là conjonction de l'exception et de la règle.

D'une part, tout sujet s'inscrit dans la fonction phallique. C'est le mathème qui essaye de valoir pour tout sujet. Notez comment Lacan le dit: "Tout sujet en tant que tel, c'est là l'enjeu du discours analytique." Peut-être que le terme d'enjeu qui vient à cette place est-il fait pour que vous voyez qu'il ne vient pas au hasard. Il faut toute cette configuration de pari, la connexion du sujet et de la stochastique, pour que vous saisissiez la valeur de ce terme d'enjeu.

Disons que ce qui s'écrit là, valable pour tout sujet, c'est la régularité subjective. Mais se conjugue à la régularité subjective, la fonction non pas aléatoire mais nécessaire de l'exception. On a tout d'un côté et, de l'autre, une exception qui se fait. C'est d'ailleurs bien comme ça qu'un sujet se présente: faites donc une exception pour moi. C'est un mode d'annonce qui est tout à fait essentiel. On passerait donc vite à la sexuation féminine. Eh bien, pas du tout! Il n'y a pas que le côté de la sexuation féminine qui est passionnant dans

les formules de Lacan.

Pour aider à saisir la place nécessaire de cette exception, je l'appellerai volontiers l'except, et j'opposerai cet except au concept:

$\forall x . \phi x$ : concept, Begriff, prise

$\exists x . \overline{\phi x}$ : except, m_prise

Cette expression d'except est bienvenue. J'avais parlé, il y a longtemps, de la catalepse, telle que Cicéron la reprend comme fondamentale dans le concept. Ca suppose qu'on sache mettre la main sur - la main sur pour dire: pour tous c'est pareil. Eh bien, ce que ces formules de Lacan articulent, c'est qu'il n'y a pas de concept sans except, qu'il n'est pas possible de faire des pour tous sans qu'il y en ait un qui se ballade comme except.

Le problème vient quand on essaye de faire un concept de l'except. C'est évidemment très compliqué. Il faut s'occuper de la solidarité des deux, et c'est justement le problème de l'except qui intéresse la psychanalyse.

C'est même pourquoi Lacan a parlé de la méprise du sujet supposé savoir. La méprise, c'est le contraire de la prise. C'est du côté du concept qu'il y a prise. C'est l'effet de sens le plus probant, le plus permanent de Begriff. Si Lacan y oppose la méprise, c'est qu'avec l'except, on ne peut faire que méprise. C'est même seulement par là qu'on l'attrape. Je reviendrai là-dessus. Je ne fais que glisser pour vous initier aux transformations de l'abord de Lacan, et aussi bien à la continuité de son abord.

Il faut faire valoir en quoi il ne peut pas y avoir de concept sans except, en quoi il faut, pour pouvoir constituer la circonférence de la surface de ce concept, un except pour faire limite. Ca a été, je suppose, abondamment commenté. C'est là, d'ailleurs, que Lacan évoque le proverbe. Il dit même que de cet except dépend que soit affirmé et confirmé le concept. "C'est ce qu'un proverbe, dit-il, objecte déjà à Aristote." Ce qui justifie cette conjugaison limite, Lacan le dit en toute lettre: la raison de cette conjonction de l'exception et de la règle, c'est que le discours analytique concerne le sujet comme réponse du réel. Nous vérifions donc ici la consistance de cette construction.

Lacan renvoie pour ça à son séminaire du 11 avril 1956. Il y renvoie comme ayant introduit le signifiant asémantique, c'est-à-dire le signifiant contradictoire avec sa fonction propre, qui est au contraire d'être producteur de signification, selon le schéma transformé de Saussure. C'est précisément au moment où Lacan évoque le sujet comme effet de signification qu'il fait référence au signifiant comme asémantique, au signifiant qui, comme il le disait à l'époque, ne veut rien dire - ceci après avoir évoqué que l'avion, qui paraît dans le faisceau lumineux d'un projecteur trouant l'obscurité, puisse être la réponse du ciel. Le mot réponse y est.

Evidemment, la guerre moderne serait difficile si chaque fois que l'on voyait arriver des avions de la VIe flotte américaine - ça arrive actuellement un peu beaucoup du côté du Proche-Orient -, on les interprétait comme les vols d'aigles ou de vautours dans la Rome antique. Mais enfin, ce n'est pas exclu. Là, la vraie signification de la chose, on la leur fait rentrer à coups de bombes...

Le signifiant asémantique, c'est celui par lequel on prend acte, c'est le signifiant auquel

précisément on n'ajoute rien. Lacan fait valoir comme spécialement humain le fait de prendre acte ou d'accuser réception - par quoi, remarquez-le, on ne produit aucune réponse significative.

Quand vous écrivez à une administration pour vous plaindre des dommages qui vous ont été faits et que l'on vous répond simplement qu'on a bien reçu votre lettre du tant, vous voyez tout de suite que ce n'est pas une réponse significative. Ca veut dire que c'est classé, que c'est arrivé à la place où ça devait être: vous pouvez être tranquille, ça suit son cours. Il y a des significations annexes, mais ce n'est pas un je partage votre douleur. Vous ne recevez jamais ça. Evidemment, si vous recevez à répétition un bien reçu votre message du tant, ça peut prendre à la fin une signification agressive. Mais généralement, c'est purement et simplement enregistré.

Eh bien, je dirai que c'est précisément à ce moment-là, quand ce n'est pas la réponse du quidam d'à côté qui partage votre souffrance, que vous avez quelque chose qui est de l'ordre de la réponse du réel. C'est à ce moment-là précisément que comme effet de signification, vous pouvez avoir le sujet - le sujet et non pas telle ou telle sympathie, et non pas tel ou tel investissement.

C'est dans la distinction entre le signifiant et la signification, que Lacan fait déjà à cette époque, qu'il introduit cette notion que la signification est toujours de l'ordre de l'appétit, de l'ordre de l'implication. Les significations, ça tient à ce à quoi on est intéressé. C'est pourquoi ça change. Ca change selon ce qu'on appelle les contextes. Si vous pensez à votre Dulcinée, tout - c'est bien connu - vous y fait penser. Tout vous y fait penser parce que c'est justement le principe de ce qui fait pour vous signification. C'est quand on a sa petite idée fixe. Par exemple, quand on ne pense qu'à soi, on a tout le temps l'impression que ça parle de vous. C'est en quoi la personnalité est paranoïaque en tant que telle.

Evidemment, Lacan précisera ça. Il précisera que le principe de toute signification, c'est l'objet a. Le principe de la signification, c'est la passion. C'est à partir de là que ça se règle, à partir de ce que le signifiant arrive à chatouiller de la jouissance qui est incluse dans l'objet a.

Obtenir le sujet comme réponse du réel, ça se situe là où l'interprétation analytique peut avoir son effet. L'interprétation analytique, c'est un accusé de réception. C'est précisément pour cette raison qu'il s'agit moins d'apporter réponse, que de faire valoir au sujet la réponse incluse dans son propre dit. Voici ce que dit Lacan dans son rapport de Rome: "C'est quand la question du sujet a pris forme de vraie parole que nous la sanctionnons de notre réponse, mais aussi avons-nous montré qu'une vraie parole contient déjà sa réponse et que seulement nous doublons de notre lai son antienne."

La ponctuation, c'est l'accusé de réception. C'est pourquoi toute interprétation peut être transcrite comme un je ne te le fais pas dire. Et ça revient aussi à un c'est dit. C'est par là qu'il est possible de constituer le sujet comme réponse du réel, dans la mesure où ça dépend de l'analyste, du discours analytique et de l'analyste.

Ca suppose, bien entendu, qu'on arrive à l'obtenir, ce sujet, comme effet de signification. C'est en quoi l'interprétation asémantique porte non pas sur ce qui entoure comme investissements l'objet a, mais porte sur l'objet a comme tel, sur l'objet a comme cause du désir et comme cause de la signification. Elle constitue le sujet comme une réponse du réel. Ca veut dire qu'elle le constitue comme accusé de réception. Le sujet, c'est l'accusé de réception.

C'est pourquoi, même si le sujet rentre comme foncièrement innocent dans le discours analytique, surgit à l'occasion quelque chose qui prend la forme du sentiment de culpabilité.

Le sentiment de culpabilité, ça tient à ce que le sujet soit accusé de réception.

Prenons Scotland Yard, par exemple. Vous savez que l'inspecteur dit au suspect que tout ce qu'il pourra dire sera retenu contre lui à partir de maintenant. C'est plus honnête que dans la psychanalyse. C'est le fair play de la police britannique. Il semble pourtant que ça n'échappe pas aux temps actuels, et que le bobby traditionnel se soit mis au pas de la culture ambiante. C'est honnête parce que quand on vous dit que tout ce que vous allez dire va être enregistré, eh bien, ça fait déjà de vous un accusé de réception.

Evidemment, là, ça fait un sujet d'imputation, mais le sujet est barré au départ, $, justement parce qu'on va lui imputer ce qu'il dit. Pas tout ce qu'il dit, c'est vrai, et c'est là qu'il y a la discrimination de l'interprétation. C'est ça qui fait quand même la supériorité du psychanalyste sur l'inspecteur de Scotland Yard. Ce n'est pas tout ce que vous pourrez dire qui sera retenu contre vous, mais simplement une partie. Et l'idée, c'est que ça ne soit pas retenu contre vous, mais précisément pour - pour vous aider à surgir comme sujet déterminé.

C'est ce qui, d'ailleurs, est écrit dans le schéma du discours analytique. Ce qui est écrit, c'est justement l'envers de la production de signifiés à partir de signifiants: $/S1. L'enjeu, dans l'analyse, c'est d'obtenir que le sujet comme effet de signification rende gorge du signifiant qui le détermine.

Evidemment, l'écriture du sujet comme tel, c'est l'écriture du sujet dans son indétermination. C'est ça qu'on appelle, dans la clinique, l'hystérie. Quand on parle d'hystérisation, c'est d'obtenir un état indéterminé du sujet, par rapport à quoi toute identification apparaît comme une détermination. C'est en quoi le sujet hystérique est spécialement apte à la psychanalyse, en même temps qu'il résiste à s'y inscrire.

Le désir du sujet hystérique, c'est que l'analyste lui parle. Il arrive avec un parlez donc qui puisse répondre à son indétermination. C'est ce que Lacan écrit très bien dans la formule du symptôme hystérique. Le sujet se met dans la position de maîtriser le maître et de le faire parler sa détermination. C'est à vous, l'analyste, de parler. Ca peut évidemment surgir d'une façon chaque fois contingente dans l'expérience, y compris par le bavardage du sujet, ou par son silence, ou par son exigence. Mais il faut que l'analyste se manifeste.

$ -----> S1

J'avais prévu de vous dire deux ou trois choses sur l'automaton et la tuché chez Aristote, mais je vais passer là-dessus pour d'emblée en venir à ce qui nous oblige, ce réel, à le pluraliser. Ce qui nous oblige à le pluraliser et à dire un réel, c'est précisément l'inclusion du savoir dans le réel.

Pendant tout un temps - le temps de distinguer, d'étager le réel et le symbolique -, Lacan n'a jamais dit que le réel. On ne voit pas comment on pourrait le pluraliser quand il s'agit seulement de ce réel tout bête, bête comme chou, ce réel qui tombe chaque fois que la pièce de monnaie a choisi un côté ou l'autre. On ne peut parler d'un réel ou d'un autre qu'à partir du moment où l'on considère le savoir dans le réel.

Il y en a un dont Lacan nous donne l'exemple et qui est purement et simplement un appareil de savoir. "Voilà un réel mathématique par excellence", dit-il. Et à propos de quoi? Précisément à propos du triangle de Pascal. Il prend comme repère ce merveilleux triangle de Pascal, qui a des usages très divers, qui est une matrice à significations éloignées, qui

peut prendre des objets multiples, et qui a d'abord son usage dans la question de la résolution des parties.

Le pari de Pascal, Lacan le situe au coeur même de notre problématique, page 226 du Séminaire II: "Le pari est au centre de toute question radicale portant sur la pensée symbolique. Tout se ramène au to be or not to be, au choix entre ce qui va sortir ou pas, au couple primordial du plus et du moins [...] Dès que le sujet lui-même vient à l'être, il le doit à un certain non-être sur lequel il élève son être. Et s'il n'est pas, s'il n'est pas quelque chose, c'est évidemment de quelque absence qu'il témoigne, mais il restera toujours débiteur de cette absence, je veux dire qu'il aura à en faire la preuve, faute de pouvoir faire la preuve de la présence."

Ce paragraphe-là, c'est toute l'amorce de la question de l'objet a, en tant que l'objet a est ce qui répond précisément à ce défaut de la preuve de présence. La seule présence que le sujet peut offrir - je l'ai évoqué l'année dernière -, ce n'est pas son indétermination de sujet. La seule présence qu'il constitue, ce qu'il doit mettre précisément en jeu dans le pari de Pascal, c'est ce qui pour lui fait plus-de-jouir. Que de notre position de sujet nous soyons toujours responsables, ça se calcule sur cette table d'enjeu.

Je voulais parler du pari de Pascal mais ça se recule à chaque fois. Je vous ai quand même amené la photo du manuscrit. C'est un recto-verso qui est sur la même page. Vous voyez là très bien l'aspect papelard dont je vous avais parlé la dernière fois. Vous voyez que c'est écrit dans tous les sens. Il y a des choses rayées, des choses en travers... D'ailleurs, il y a des thèses pour savoir dans quelle position il a écrit ça. Il y a des gens qui pensent qu'il l'a écrit dehors sur un banc. D'autres que c'est devant son feu.

Le premier qui avait regardé ça de très près - j'avais d'ailleurs acheté son livre il y a très longtemps, quand j'étais dans le secondaire -, c'est un certain monsieur Brunet. Il a regardé ça vraiment à la loupe, et lui, il pense que Pascal a écrit ça allongé. C'est quand même la position que nous pourrions, nous, retenir...

Il y a aussi toute une controverse sur la datation du pari. Ce qu'on a trouvé de plus sûr pour le dater - puisque du point de vue de l'histoire des idées, on peut mettre Pascal à pas mal d'endroits -, c'est la considération de la marque du papier sur lequel il a écrit. En quelle année s'est-il servi de cette rame de papier?

Si je veux revenir sur le pari de Pascal, ce n'est pas pour ces questions, mais précisément parce que l'indétermination du sujet, c'est nous qui la produisons dans la psychanalyse. C'est d'emblée la situation où nous mettons le sujet, c'est d'emblée cette situation qui comporte son indétermination. Lacan l'évoque à propos de la méprise du sujet savoir. Il fait bien de cette indétermination quelque chose qui est constitutif du sujet. Je vous le cite: "L'ordre d'indétermination que constitue le rapport du sujet à un savoir qui le dépasse, résulte peut-on dire de notre pratique qui l'implique aussi loin qu'elle est interprétative."

Vous voyez là exactement la connexion: ce dont il s'agit dans le sujet comme réponse du réel, c'est aussi bien la place et la fonction à donner à l'interprétation, et donc au fondement de transfert de l'interprétation. Dans l'analyse, le sujet est dans la position que ce qu'il dit soit à interpréter, donc d'être en rapport avec un savoir qui le dépasse et qui transite par lui. Il ne sait pas où il est dans ce qu'il dit. Ce sont les présupposés de départ de l'analyse. C'est en cela que le dispositif lui-même, comme tel, situe le sujet dans l'indétermination.

Le sujet ne s'en rend pas forcément compte. Il ne s'en rend pas compte parce qu'il fait spontanément le postulat du sujet supposé savoir - sujet supposé savoir qui est de l'ordre du Dieu des philosophes, de ce que Pascal appelle le Dieu des philosophes et Lacan avec lui. Ce n'est pas par hasard si dans ce texte consacré à la méprise du sujet supposé savoir, la

référence qui vient à Lacan est celle de Pascal: "Le sujet supposé savoir, Dieu lui-même pour l'appeler par le nom que lui donne Pascal, quand on précise à son inverse: non pas le Dieu d'Isaac, d'Abraham et de Jacob mais le Dieu des philosophes."

Il dit à son inverse, mais c'est la formule de Pascal. Le Dieu auquel Pascal fait appel, c'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et non pas le Dieu des philosophes. Le sujet supposé savoir, comme illusion native dans le discours analytique, est du côté du Dieu des philosophes. Lacan, lui, il est du côté de Pascal. Il est du côté, non pas du Dieu du concept, mais du côté du Dieu de l'except qui est le Dieu du pari.

Je ne voudrais pas que l'on me tienne rigueur d'avoir dit que l'on s'était trop intéressé à la sexuation féminine, et pas assez à ce que comportait la formule de la sexuation masculine. Il est certain que la sexuation féminine a tout son intérêt si on la considère à partir de la logique probabilitaire.

Du côté de la sexuation masculine, on a une formule d'exception, et, du côté de la sexuation féminine, on a la logique d'induction. Ce que reprend la formule lacanienne, c'est le principe inductio per enumerationem significem. On ne s'en est pas aperçu. C'est l'induction par simple énumération. C'est un principe logique et classé.

Evidemment, ça le modifie, ce principe, parce que le principe inductio per enumerationem significem est ce qui autorise à affirmer une proposition universelle qui a été affirmée quelques fois sans jamais avoir été infirmée. C'est justement ce qui est en cause dans l'autre branche des formules de la sexuation. Est-ce que c'est du fait que l'on ait vérifié un certain nombre de fois la position d'une femme, et qu'on n'ait jamais rencontré une position contraire, que ça autorise pour autant à affirmer une proposition universelle? C'est un problème de logique inductive, et qui a de grandes connexions avec la logique de la probabilité.

Je ne développe pas ce point. J'y reviendrai. C'était pour dire que je vais m'intéresser aussi au côté de la sexuation féminine.

Cette indétermination de la position du sujet, elle est tout à fait essentielle, dans la mesure même où elle est un des modes du manque dont il s'agit dans la psychanalyse - un manque, dit Lacan, qui figure tantôt comme indétermi-nation, c'est-à-dire absence de détermination, et qui tantôt se précipite en certitude et forme aussi bien le noeud de l'ininterprétable. Dans ce noeud de l'ininterprétable, il faut reconnaître l'objet a. Ce que je viens de vous dire est dans le texte sur la méprise du sujet supposé savoir: "Une théorie incluant un manque qui doit se résumer à tous les niveaux, s'inscrire ici en indétermination, là en certitude, et former le noeud de l'ininterprétable."

C'est là que le psychanalyste est appelé à être responsable de sa position subjective, "en tant qu'inscrite dans le réel" dit Lacan. Cette position de la position subjective dans le réel définit l'acte analytique même. Dire que les analystes sont responsables de leur position subjective, ce n'est pas simplement ce qui autorise et permet la satire à leur égard. C'est précisément ce à quoi s'est refusé Lacan. Là où il pouvait sembler qu'il ne faisait que de dénoncer la trahison des analystes à l'endroit de la psychanalyse, il s'agissait en fait de calculer la position subjective qui en répond.

Lacan dit, d'une façon que l'on n'a pas suffisamment retenue mais que l'on peut vérifier dans l'expérience, que "la pratique analytique a fait pâlir l'inconscient". C'est ce qu'on peut déplorer tous les jours. Et pourtant, la réponse ne peut pas être de nostalgie pour les primesauts - c'est le terme de Lacan - de l'inconscient dans sa fraîcheur, dans sa première facture dans la psychanalyse. Nous n'avons plus, aujourd'hui, ce style de primesaut que nous pouvons admirer chez Freud et chez les premiers praticiens de l'analyse, et il est clair

que c'est sans nostalgie que nous avançons dans une autre époque, qui exige cette fois-ci calcul et conjecture.

Je m'arrêterai là. La fois prochaine, j'espère enfin arriver au pari de Pascal.

DES REPONSES DU REEL V

Jacques-Alain Miller

Cours du 14 décembre 1983

Je vais utiliser cette dernière séance du trimestre - je reprendrai le 11 janvier - à répondre pour moi-même à une objection qui m'a été faite à l'université de Rennes où j'ai exposé les linéaments de ce que je fais ici.

Ce que je fais ici, je l'ai exposé là-bas sous une forme ramassée et quelqu'un m'a fait l'objection qu'en insistant sur l'indétermination du sujet freudien, je négligeais ce qui est au bout du discours analytique, à savoir S1, la détermination signifiante essentielle du sujet freudien. J'ai répondu à cette objection par un exemple qui tendait à montrer comment il y a, dans l'expérience analytique, équivoque sur l'indétermination et la détermination du sujet.

Il est un fait que les réponses du réel nous conduisent à mettre en valeur et à souligner aussi bien l'indétermination du sujet - sans quoi l'expérience même et la stratégie de l'analyste sont impensables - que la détermination symbolique. Du même mouvement, nous mettons en question les choix d'un sujet et ce qui articule ces choix, ce qui les nécessite, et ça nous conduit à mettre en valeur - c'est le cas de Lacan dans ses histoires récréatives - qu'il puisse y avoir précisément une phrase qui module à long terme les choix d'un sujet.

On en a l'exemple dans le Séminaire II, lorsque Lacan fait jouer deux personnes distinguées de son auditoire au jeu d'Edgar Poe dans La Lettre volée, et où un des auditeurs-joueurs témoigne qu'il a fait, pour ses choix, le réglage avec un vers de Mallarmé. Il a donc offert à l'Autre une sélection d'apparence aléatoire mais qui, pour lui, était réglée par une phrase bien précise. Ca peut nous servir à apercevoir ce qui se passe quand la phrase, la phrase qui détermine les choix d'un sujet, le fait à son insu, à l'insu du sujet même qui choisit. De telle sorte que s'il y a poésie dans la psychanalyse, le sujet y est non pas poète, mais poème. C'est ce que Lacan évoque dans un petit texte paru naguère dans Ornicar?.

Je ne suis pas passé par ceci pour répondre impromptu à l'objection qui m'avait été faite sur l'articulation de l'indétermination et de la détermination du sujet, mais par l'évocation d'un exemple qui m'était arrivé le matin même, celui d'un auditeur de ce cours, qui heureusement n'est pas là aujourd'hui, et qui m'apportait un rêve ayant pour lui une valeur interprétative décisive. Ca lui paraissait concentrer les signifiants essentiels qu'il avait déjà mis en jeu, et les concentrer sous une forme valorisée, puisque c'était sous une forme mathématique, à savoir une fraction. Mais, en même temps, il fallait bien reconnaître qu'elle était inspirée ou reproduisait celle que moi-même j'avais mise quinze jours avant au tableau.

On a là, dans ce rêve - qui a bien entendu son aspect de message pour l'analyste -, comme mariés, ce qui est de l'ordre de la détermination signifiante - cette fraction est constituée de signifiants qui sont ceux du sujet - et ce qui est de l'ordre de la rencontre et de l'invention, c'est-à-dire ce qui est de l'ordre de l'invention signifiante présente dans l'expérience, puisqu'il y a là une rencontre avec un petit mathème proposé au tableau qui

s'est trouvé pouvoir ordonner ces signifiants après.

Il faut reconnaître que c'est tout le temps comme ça, mais le saisir nous paraît indispensable à situer notre clinique comme psychanalytique. Nous ne faisons pas simplement une clinique de la détermination qui, quel que soit le détour qu'elle prend par le langage de la psychanalyse, ne serait qu'une clinique "objectivante" - entre guillemets puisque nous savons que nous donnons une valeur distincte à ce terme dans la psychanalyse. Elle serait "objectivante" par méconnaissance de la place à faire au sujet supposé savoir dans l'expérience analytique. C'est en quoi ce que j'aurai fait - j'emploie le futur antérieur - au cours de ce premier trimestre me paraît en constituer les prolégomènes.

Lacan signale le rengrènement de refoulement qui s'est produit dans ce qu'il appelle la moyenne clinique des postfreudiens. Qu'est-ce qu'il faut entendre par moyenne clinique? Il faut sans doute entendre la clinique de l'analyste moyen qui s'en tient précisément à l'aspect déterminatif de la clinique. Cette notation, Lacan l'a faite dans ce texte qui s'appelle "Méprise du sujet supposé savoir", paru dans Scilicet. Cet engrènement, c'est-à-dire cet engrenage à nouveau, lui paraît spécialement tenir à la méconnaissance de l'indétermination du sujet, et corrélativement - parce que ça ne fait qu'un - à la croyance au sujet supposé savoir.

La croyance au sujet supposé savoir veut dire qu'on oublie sa dimension de supposé, la dimension d'erreur subjective de l'analysant. On ne fait alors que la redoubler. C'est le redoublement de l'erreur subjective de l'analysant par le psychanalyste, qui constitue déjà le biais par lequel Lacan a annoncé, dès le commencement de son enseignement, la catégorie du sujet supposé savoir, et c'est ce qu'il faut arriver aujourd'hui à situer avec les paradoxes que ça entraîne.

En effet, mettre en question la détermination, ça amène la psychanalyse à être spécialement malvenue, puisqu'on en est même à parler de surdétermination. C'est d'ailleurs un terme qui n'est pas bien entendu. Pourquoi n'entendrait-on pas surdétermination par rapport à détermination, comme on entend surprise par rapport à prise ? La surprise, ce n'est pas une prise plus forte. Ca veut dire, au contraire, que ça déjoue la prise que l'on se préparait à faire. C'est pourquoi la surprise comporte toujours l'indication d'une méprise.

Eh bien, peut-être que la surdétermination laisse précisément la place à l'indétermination. La surdétermination n'est pas simplement un renchérissement de détermination. C'est au contraire un croisement de détermination, et un croisement tel qu'il laisse précisément ouvert la valeur que l'on donne à la détermination première. La surdétermination, si c'est un croisement, c'est un croisement qui répond au schème qui est la matrice des graphes de Lacan.

Eh bien, si c’est là le graphe de toute surdétermination au sens freudien - c'est la thèse de Lacan -, il faut dire alors que cette forme de détermination qu'on appelle surdétermination est impensable sans l'indétermination, et spécialement sans l'indétermination du sujet. Notre point de départ pour situer ce sujet comme indéterminé n'est fait d'aucune supposition sur sa clinique, d'aucune supposition sur son développement. Cette indétermination, elle est situable de l'entrée en analyse même, c'est-à-dire de ce qui vous arrive dans l'expérience analytique pour s'y offrir, et elle nous formule que le sujet ignore où il est en tant que sujet, ne serait-ce que parce qu'ainsi il s'offre à l'interprétation.

Evidemment, si le quidam ignore qu'il s'offre à l'interprétation et s'il suppose que vous allez le manipuler en mobilisant un certain nombre d'appareils du type dentiste, vous le détrompez, et par là, aussitôt, il se retrouve indéterminé. C'est ce qui, en tout cas, justifie dans l'expérience que ce sujet soit supposé.

Etre supposé, est-ce un mode d'être ? C'est bien plutôt, il faut l'avouer, un mode de non-être. Et c'est de cette première position comme rien, que le sujet a chance de se déterminer au cours de l'expérience. Il se détermine précisément selon ce qu'il retient comme réponses, et qui sont moins des réponses formulées par l'analyste, que ce que lui-même formule, et qui se trouve souligné comme tel par l'interprète.

Le patient dont j'ai parlé tout à l'heure, il n'avait pas besoin de moi pour considérer que ce qu'il avait rêvé sous cette forme de mathème avait pour lui une vertu essentielle. Il avait donc de lui-même décidé de retenir ce rêve comme réponse pour lui essentielle et par là-même déterminante. A cet égard, l'expérience est elle-même le chemin d'une indétermination selon les réponses retenues comme significatives. C'est en cela que l'on peut saisir en quoi le produit propre de l'expérience analytique, c'est des signifiants qui en choient, et qui, à la fin, font au sujet un petit magot - un petit magot de ces signifiants qu'il a retenus. Evidemment, la question se pose de ce qu'il pourra faire de ce petit magot.

J'ai dit magot et non pas imago, bien que pendant longtemps on a considéré que l'essentiel de ces réponses était des imagos: le sujet apprenait à s'y retrouver dans un certain nombre de figures imaginaires dissociées, figures où il est d'ailleurs très difficile de s'y retrouver, justement parce que le terme d'imago est fait d'une confusion entre le symbolique et l'imaginaire.

Donc, ce petit magot, comment le sujet peut-il le faire fructifier? Lacan a proposé une voie, une voie qui s'appelle la passe et qui, pour l'essentiel, consiste à faire circuler ce petit magot, à le faire circuler pour en avoir la récompense - la récompense qui est celle de prendre la place distinguée de l'association analytique. C'est vraiment la meilleure issue qui puisse être proposée à ce magot de signifiants déterminatifs.

Il y a un autre usage qui serait possible, à savoir de se servir précisément de ce savoir-là, celui de ces signifiants déterminatifs, pour mettre par exemple au point un renouvellement du discours du maître. Cette voie n'est pas entièrement coupée. Mais enfin, c'est quand même moins problématique et moins inquiétant pour l'avenir de diriger ce petit magot vers l'institution analytique elle-même. C'est quand même quelque chose qui au niveau des grandes masses est assez inoffensif.

Alors, ce S1 ? Posons-mous la question: ce S1, qu'est-ce? Je ne dis pas: caisse. Je ne le dis pas bien que ça introduise la fonction de l'argent dans la psychanalyse - fonction sur laquelle il y a une étude de Pierre Martin, qui n'a pas été assez remarquée en son temps, mais qui sera bientôt republiée et qui porte précisément sur cette caisse.

Remarquons déjà que ce signifiant S1 est un signifiant tout bête. Il est tout bête pour la simple raison que quand on l'aborde comme produit dans l'expérience analytique, il est coupé de toute articulation. Il vaut - pour autant qu'il vaille - tout seul. Il vaut tout seul, mais il y en a tout un magot. Il vaut tout seul, et c'est ce que Lacan souligne quand il marque que ce signifiant est à prendre comme coupé du signifiant SZ:

S1 // S2

Je reprends là pas à pas, en assurant ma prise, des données déjà parcourues, mais pas tellement parcourues pour que ça m'ait évité de dire trop vite, à une leçon précédente, qu'il y avait une chose à corriger dans ma propre rédaction du Séminaire XI de Lacan, alors - j'y ai repensé - qu'il ne faut pas la corriger.

Donc, cet isolement de tel signifiant comme produit par rapport à son articulation à l'autre signifiant, ça mérite d'être qualifié de pur non-sens. Ah! Quelle valeur peut-on

donner à ce pur non-sens? - valeur qui lui vient justement de son après-coup sémantique. Ce qui fait de ce signifiant un pur non-sens, c'est précisément d'être coupé de son articulation à un autre signifiant d'où lui viendrait une valeur significative. Ca me conduit à inscrire ces deux termes sur ce graphe, et à inscrire le signifié sur le vecteur de retour:




Le signifié ne vient à ce signifiant de pur non-sens, que dans l'après-coup d'un second signifiant. A cet égard, si on admet ce fonctionnement, il y a une nécessité à ce que ce S1 comme tel, c'est-à-dire comme unique, apparaisse comme pur non-sens, c'est-à-dire comme le signifiant asémantique, dont nous avons vu la place décisive dans la réponse du réel en tant que celle du sujet. Le résultat, c'est que le sujet apparaisse lui-même comme un effet sémantique. Ca se trouve abrégé ainsi par Lacan:

$$\frac{S}{s}$$

C'est le départ de ce qui va par la suite se complexifier, et que vous trouvez dans "L'instance de la lettre". Ca oblige de situer au départ le sujet au niveau du signifié. Au départ et à la fin. A la fin, à ceci près que comme effet de signification, ça puisse valoir comme réponse du réel. La localisation du sujet au niveau de l'effet sémantique, Lacan n'y a jamais touché. Il n'y a jamais touché, sauf à interpréter cet effet sémantique comme une réponse du réel. Il faut souligner ces deux versants, mais ça ne doit pas faire oublier le statut du sujet comme effet de signification.

C'est là que pour saisir l'articulation de la détermination et de l'indétermination, il faut revenir une fois de plus à ces pages difficiles du Séminaire XI - ces pages 225 à 228 que j'ai déjà plusieurs fois signalées à votre attention. Ce sont des pages qui situent le problème entre indétermination et détermination. Reprenez le texte et vous verrez que c'est bien de cela dont il est question, et en toutes lettres.

Ces pages utilisent la possibilité de donner à cette barre la fonction de barre de fraction. C'est pour détourner une objection faite par le professeur Laplanche. Il n'était pas professeur à cette époque, mais il a acquis cette valeur après, sous la condition expresse, il faut le dire, de refouler le signifiant Lacan.

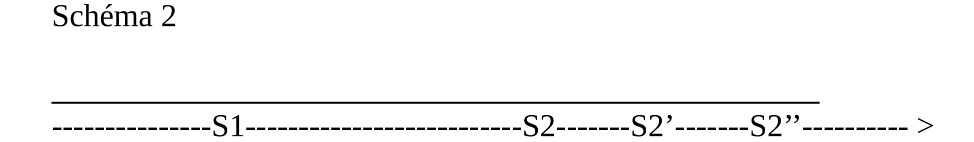
Ca lui a d'ailleurs inspiré une question à mon endroit, quand je l'ai rencontré la première

fois, il y a un ou deux ans, pour des questions universitaires. La question, c'était: Est-ce que vous pourriez me dire où Lacan parle pour la première fois du sujet supposé savoir? C'était une question qu'il me posait pour sa gouverne. Evidemment, il avait eu une chance de s'informer lui-même pendant vingt ans auprès de Lacan. En tout cas, il reste dans l'histoire de la psychanalyse au moins par cette réponse de Lacan.

Donc, il faut distinguer des moments - des moments sur lesquels je suis passé trop vite la dernière fois - pour déplier le problème. Premièrement, le signifiant primordial - c'est comme ça que nous abrégeons ce qu'il peut évidemment comporter de pluriel - est un indice déterminant du sujet. C'est au fond ce que l'on a toujours admis quand on a mis par exemple en valeur la fonction décisive du trauma. On a voulu par là, sous une forme tout à fait concrète, manifester qu'on attribuait une détermination foncière à ce que le sujet pouvait manifester de clinique à l'incidence d'un signifiant - ou d'un événement mais ça n'en reste pas moins un signifiant -, et à partir de quoi la valeur du sujet reste une fois pour toute fixée. Il y a d'ailleurs, dans la littérature analytique, plein de termes pour qualifier la fixation du sujet à un point déterminé.

Or, précisément, c'est ce que Lacan, d'emblée, a mis en question, et je viendrai plus tard à vous montrer pourquoi c'est d'emblée. Lacan a mis ça en question parce que ça constitue un signifiant comme anhistorique. On trouve encore cet écho dix ans après, avec le rapport de Rome, dans la prise en considération de ce qui est appelé approximativement la vie du sujet - la vie du sujet en tant qu'elle est susceptible de présenter à ce sujet de quoi remanier la valeur de cet indice déterminant. Ca peut se saisir, si nous nous réglons sur ce schéma - S1 étant le signifiant primordial:

Schéma 2




Mais si nous ne restons pas bloqués sur l'idée d'avoir là la détermination définitive du sujet, nous pouvons inclure qu'à chaque étape de sa vie, il rencontre autre chose, c'est-à-dire que la valeur significative de ce signifiant primordial se trouve remaniée: S2, S2', S2'', S2'''... Elle se trouve remaniée selon le fonctionnement de l'après-coup sémantique, et on a là autant de significations qui viennent enrober le pur non-sens de départ. Quelle que soit la détermination première, il faut bien que sur ce vecteur S1-S2, on admette une indétermination qui permette ce remaniement des déterminatifs.

C'est ce que Lacan, avec une audace qui n'est pas apparue d'emblée, appelle "les aventures du sujet". Est-ce que la psychanalyse nous empêcherait de parler des aventures d'un sujet? Ce que Lacan appelle les aventures d'un sujet - il prend l'exemple de l'homme aux loups -, c'est le fait que tel sujet tombe sur tel père, telle soeur, telle mère, telle servante, qui sont autant de "rencontres avec le désir de l'Autre", dit-il. Le terme important ici, c'est rencontres. Ces rencontres, il faut bien dire que ce sont des séries. A moins de

croire à la providence de Bossuet, il est difficile de penser que cette servante de l'homme aux loups était destinée de toute éternité à rentrer dans cette maison-là.

Qu'il n'y ait pas là accident du point de vue analytique, ça se marque de ce que Lacan pose, à savoir que cela "enrichit le désir inconscient". Il faut donner toute sa valeur à ce terme. Ca enrichit le désir inconscient. Ca veut dire que ça ne glisse pas dessus comme si de rien n'était. Ca entre dans sa composition. C'est ça, au fond, que vous trouvez écrit dans ce Séminaire XI. Seulement - et c'est ce qui en rend difficile la lecture -, ce n'est pas écrit à partir des signifiants, mais à partir des significations. Lacan, à cette date, n'a pas encore assoupli son mathème S1-S2. Mais, au fond, j'ai tort de dire qu'il ne l'a pas assoupli, car c'est pour des raisons de fond qu'il l'écrit à partir des significations. Il écrit le signifiant primordial sous la barre - sous la barre non pas de supposition mais de refoulement -, et il écrit au numérateur les différentes significations, ces différentes significations qui sont constituées dans la relation à l'Autre, et par toutes les figures que cet Autre peut prendre dans la vie d'un sujet:

$$\frac{s, s', s'', s'''...}{S}$$

Nous avons donc là une fraction qui a, au numérateur, les significations constitutives du sujet, et, au dénominateur, le signifiant primordial. Ca abrège quoi? Ca abrège tout ce qui est la dialectique du désir, tout ce qui comporte que le désir du sujet soit le désir de l'Autre. Dans cette suite de significations - car si l'on a une fraction, c'est pour s'occuper de sa valeur -, on a seulement l'indication d'une certaine quantité, à laquelle, pour l'instant, nous pouvons adjointer un point d'interrogation:

$$\frac{s, s', s'', s'''...}{S} = Q\ ?$$

C'est là, si l'on veut, le premier temps de la construction de Lacan. Le second temps essaye de s'occuper de saisir le sujet au point S1. Au premier temps, nous abordions le sujet à partir de la rétroaction de S2 sur S1, à partir de ses aventures, à partir du fait qu'il commence à se mettre en marche, à se mettre en marche pour Les Aventures de la dialectique - pour reprendre là un texte célèbre. Je ne sais pas, d'ailleurs, s'il est tellement célèbre... C'est un ouvrage de circonstance écrit par Maurice Merleau-Ponty.

Donc, quand nous écrivons cette fraction, nous saisissons la sémantique du sujet seulement à partir de ses signifiants ultérieurs. Nous ne la saisissons pas en ce point S1 lui-même. Alors, qu'est-ce qu'il vaut à ce moment-là, le sujet? Eh bien, là, nous saisissons le sujet au point où le signifiant tombe sous la barre, et là nous ne pouvons pas mettre un petit s, nous ne pouvons pas mettre l'effet sémantique puisqu'il ne s'est pas par hypothèse encore produit. Donc, du point de vue des significations, c'est là que cet S, cet S tout seul - nous

allons l'appeler Su -, cet S unique vaut zéro. C'est ça qui écrit la valeur du pur non-sens.

Nous pouvons compléter l'équation, et nous avons alors une idée de la valeur du sujet. Alors qu'auparavant nous avions un point d'interrogation, là nous n'en avons pas. Dès lors que nous avons zéro au dénominateur, nous connaissons la valeur de la fraction et nous posons que cette valeur est infinie:

X
--------------------- = (
Su = 0

On peut dire, évidemment, que la valeur de la fraction n'a plus de sens et que c'est ça qui fait par excellence l'except. Par là le sujet prend une valeur d'infini. C'est cette position que Lacan appelle précisément la position d'abolition sémantique de tous les sens. C'est le seul point dans son enseignement où il accepte de situer la fonction de la liberté - une liberté à l'égard de tous les sens. Chaque fois que l'on saisit le sujet à partir du pur non-sens signifiant, on le saisit aussi bien comme infini et libre.

Je vous ai dit tout à l'heure que j'avais été hâtif au sujet d'une erreur qu'aurait faite Lacan, page 227 du Séminaire XI, où il pose le numérateur à la place du zéro, alors qu'il faudrait le dénominateur. Eh bien, pas du tout! Pas du tout parce que son schéma - qu'il propose dans le texte même sous sa forme complète - consiste à reporter ce zéro sémantique en ce point:

0. s, s', s'', s'''...

Ca veut dire que la suite des significations commence par un zéro sémantique. C'est en quoi une partie de son raisonnement comporte le zéro au dénominateur de cette fraction, et qu'une autre partie le comporte aussi au numérateur de l'autre fraction, comme premier temps de la suite des significations.

Voilà les deux temps de l'analyse de Lacan qui ne sont pas à méconnaître. X sur Su = 0, c'est le temps de l'indétermination subjective, tandis que le second temps est un temps de détermination. C'est ce que Lacan dit d'une façon très nouée: "...le signifiant dans l'inconscient constitue le sujet dans sa liberté à l'égard de tous les sens [ça, c'est la position du signifiant comme refoulé dans l'inconscient] mais ça ne veut pas dire qu'il n'y soit pas déterminé. Car au numérateur..." Là, brusquement, il faut revenir à cette équation-là:

O. s s s s
------------
S

C'est-à-dire qu'il passe de la considération de cette équation:

X
------ = (
Su

à la considération de celle-ci:

O. s s s s
------------
S

Je continue la phrase: "Car au numérateur, à la place du zéro, les choses venues s'inscrire sont significations, significations dialectisées dans le rapport du désir de l'Autre, et elles donnent au rapport du sujet à l'inconscient une valeur déterminée." On peut donc considérer que le zéro est le premier de cette suite de significations, ou que l'ensemble de cette suite de significations s'inscrit à la place donnée par ce zéro de signification.

On peut anticiper sur ce qu'est cette quantité inconnue, on peut anticiper sur sa valeur chez Lacan. Il l'a dit en faisant référence au concept de grandeur négative, concept précisément introduit par Kant dans sa réflexion philosophique. On n'a pas attendu ce petit opuscule intitulé Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, pour introduire ce concept en mathématique. La grandeur négative, elle vient là comme médiation entre l'infini du sujet (schéma 1) et une certaine finitude, une certaine quantité qui n'est pas infinie et que l'on peut qualifier de finitude du désir comme désir de l'Autre (schéma 2) - finitude du rapport entre ces significations dialectisées et l'inconscient:

1)

X
---------- = (
Su = 0

2)

0. s, s', s", s'"...
-----------------------
S

Qu'est-ce qu'il introduit, Kant ? Au fond, pas grand chose. Il explique que les philosophes ont raisonné sur l'opposition contradictoire, à savoir sur l'opposition de deux termes qui se suppriment parce qu'il est contradictoire qu'ils soient attribués au même sujet, et que finalement ça ne donne rien. Ca, c'est le principe de contradiction. On ne peut pas attribuer au même sujet quelque chose et son contraire.

Kant fait alors valoir qu'il y a en mathématique une autre opposition que cette opposition purement logique, à savoir qu'il y a une opposition réelle, qui est tout simplement que l'on admet de raisonner non seulement sur a, mais aussi sur - a, et que - a, à cet égard, n'est pas un zéro pur et simple, mais une certaine quantité marquée du signe négatif. Kant demande que ça ait son répondant en philosophie. C'est ce que Lacan abrège en disant qu'il ne faut pas faire confusion entre - 1 et 0. C'est un rappel sempiternel chez lui.

La solution de cette équation (schéma 1), on l'a toujours dans la poche par le fait même

de l'expérience analytique. Cette possibilité d'infinitisation de sa valeur, elle est d'emblée effective par l'expérience analytique. Idéalement, elle constitue le sujet d'emblée dans sa liberté à l'endroit de ses significations. C'est même pour ça qu'elle les fait vaciller. Donc, cette équation, nous l'avons toujours à notre disposition. Par contre, ce qui est à proprement parler l'équation du désir dans l'expérience - équation dont nous cherchons la solution -, c'est chaque fois la valeur de ce que j'ai écrit avec un Q?:

$$\frac{s, s', s'', s'''...}{S} = Q ?$$

Nous avons, il faut le dire, une présomption sur sa grandeur négative. Nous avons la présomption que ça peut s'écrire ainsi:

Q = (- ()

Grâce à la grandeur négative, nous abrégeons le complexe de castration en l'écrivant (-  ). Moins phi, ça demande qu'on ait fait la différence entre 0 et - 1. Seulement, ce n'est pas suffisant. Ce qu'il faut, c'est avoir la valeur précise, pour chaque sujet, de ce rapport de 0. s s s s sur S, et c'est cette valeur précise que Lacan abrège par petit a:

$$\frac{O. s, s', s'', s'''...}{S} = a$$

Contrairement à ce que l'on croit, il n'y a pas de paradoxe à ce que ce soit à partir des significations dialectisées dans le rapport du désir de l'Autre, que soit introduit l'objet a. C'est à proprement parler, quand Lacan l'introduit, la mise en jeu dans le rapport à l'Autre. S'il y a ces significations, s'il y a suite de significations, c'est à chaque fois une détermination donnée à cet objet a. Sans ça, il n'est même pas concevable de saisir ce dont il est question dans les supposés stades du développement. Si Lacan a commencé son enseignement en critiquant l'idée de maturation instinctuelle, c'est précisément à partir de là. Chacun de ces soi-disant stades instinctuels sont en fait autant de rapports au désir de l'Autre. Chacun de ces stades n'a de valeur que significative.

Je peux vous en donner une lecture dans le rapport de Rome qui se conjugue exactement avec cette construction à partir des significations. Ce que Lacan écrit de cette façon-là en 1964, c'est ce qu'il dit dix ans avant sous cette forme dans le rapport de Rome: "Les stades instinctuels sont déjà, quand ils sont vécus, organisés en subjectivité. Et pour dire clair, la subjectivité de l'enfant [...] enregistre en victoires et en défaites la geste de l'éducation de ses sphincters, y jouissant de la satisfaction imaginaire de ses orifices cloacaux, faisant agression de ses expulsions excrémentielles, séduction de ses rétentions, et symboles de ses

relâchements."

Ca veut dire quoi ? Ca veut dire qu'à ce niveau-là, ce n'est ni la biologie de la chose qui nous intéresse, ni son aspect de maturation. S'il peut y avoir à ce niveau victoires, défaites, séduction, symboles, c'est parce que tout ce procès est tissé de significations dans le rapport à l'Autre. Ces quelques pages du Séminaire XI sont donc essentielles. Elle sont essentielles parce qu'on y voit précisément l'appel, à partir de cette construction sémantique, pour situer à sa place l'objet a qui est en jeu. Ca justifie aussi l'aspect grossièrement chronologique que l'on peut donner au vecteur du Graphe en parlant de la vie du sujet. Il est évident que nous ne nous occupons pas ici de chronologie et de développement, mais ça ne nous ferait pas peur, à l'occasion, de localiser là les victoires et les défaites, si on supposait que par cette construction on rendait davantage maniable l'expérience d'un sujet, pour qui, par exemple, la datation aurait une valeur essentielle.

Resaisir ce schématisme est nécessaire pour situer à sa bonne place le sujet supposé savoir. C'est exactement ce que vous retrouvez dans le schéma donné par Lacan dans sa Proposition du 9 octobre 1967 - schéma du sujet supposé savoir et de l'entrée en analyse, à partir du premier signifiant du transfert et du signifiant 2 baptisé quelconque, et où vous avez la même fonction de supposition que nous avions évoquée au début.

Supposition de quoi ? Supposition d'un sujet écrit comme le symbole du signifié, et non pas écrit avec le $ familier. Ce qui est alors situé comme corrélatif de ce sujet n'est pas, il est vrai, écrit sous la forme de 0. s s s sur S, mais écrit cette fois-ci comme une suite de signifiants:

St -----> Sq

-------------------

s(S', S'', S'''...)

Vous avez là une suite de signifiants mais qui n'en a pas moins, globalement, la valeur d'être une signification. Le s du signifié porte sa valeur sur l'ensemble de cette suite. C'est ce qu'on appellera sans doute l'inconscient du sujet. L'inconscient du sujet, c'est cette suite qui au départ n'a pas émergé. Elle n'a pas émergé, mais elle est - tout est là! - supposée être là. C'est de structure dans l'expérience analytique. Ca n'en empêche pas moins une supposition. Ce qui se marque sous la barre, c'est que l'ensemble de ce savoir supposé est une signification, c'est-à-dire qu'il est strictement dans la problématique de cette fraction:

0. s, s', s'', s'''

---------------------

S

Cette signification tient la place du référent encore latent, et, ce référent encore latent, c'est l'objet a - l'objet a qui est destiné à se faire valoir dans ses effets propres à la fin de la cure.

Ce référent encore latent, ce référent de la cure, j'avais proposé naguère qu'il soit

considéré comme l'objet a, et je dois dire que la lecture adéquate du Séminaire XI me le confirme tout à fait. C'est ce qui est supposé émerger comme solution du rapport du sujet à l'inconscient. L'apport propre de Lacan, c'est qu'il n'y a pas simplement, dans l'expérience analytique, le signifié et le signifiant, mais qu'il y a aussi un tiers qui est l'objet a.

Cet objet a, il faudrait l'ajouter à la matrice de départ, et c'est ce qu'il n'y a justement pas dans "L'instance de la lettre". Les significations qui sont dégagées dans l'expérience analytique sont destinées à faire place à un objet. Ca échappe aux premières conséquences de l'inconscient structuré comme un langage:

S

------ a

s

Ce qu'il faut remarquer aussi dans le schéma de Lacan, c'est que l'objet a n'est pas ce qu'on obtient comme produit de l'expérience analytique. S'il y a passe, c'est dans la mesure même où l'on n'obtient pas cette valeur de l'objet a comme produit. On ne l'obtient qu'à la condition de se mettre à en faire le semblant - ce qui est tout à fait différent. A cet égard, c'est ce qui fait que ces signifiants déterminables, on peut les raconter, mais que, l'objet a, ça ne se raconte pas. Au mieux, ça se serre. Ca se sert de vous, d'ailleurs. Ca se serre mais ça ne se raconte pas.

Vous voyez que dans ce schématisme, on a ce qui constitue vraiment un axe fondamental de l'enseignement de Lacan, à savoir l'articulation de la valeur infinie du sujet et de ce type de rien qui est la finitude du désir - ce type de rien qui demande de passer par la grandeur négative, qui demande de passer par le fait que ce rien, ce n'est pas un rien du tout.

C'est évidemment ce qui est le fonctionnement même que nous image le pari de Pascal - pari qui se joue précisément entre ces deux valeurs, puisque c'est son titre même: Infini - rien. Tout se joue, au fond, dans cette affaire sur la réduction à un rien de ce qui fait toute la jouissance de la vie.

Distinguons d'abord ce qui est l'enjeu de la question, c'est-à-dire la proposition mise au pari. Cette proposition, c'est:  Dieu est ou n'est pas. Ca veut dire que selon les lumières naturelles, on ne peut connaître ni l'existence ni la nature de Dieu. Le raisonnement de Pascal là-dessus mentionne, bien entendu, l'infini mathématique. Il le fait dans des termes très cantoriens. Il explique comment on peut savoir qu'une chose existe tout en en ignorant sa nature: "Nous connaissons qu'il y a un infini et ignorons sa nature. Comme nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis, donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre. Mais nous savons ce qu'il est: il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair, car, en ajoutant l'unité, il ne change point de nature; cependant, c'est un nombre, et tout nombre est pair ou impair (mais il est vrai que cela s'entend de tout nombre fini)."

C'est là que l'on voit qu'avec un petit coup de pouce de plus, Pascal serait éventuellement arrivé à former une nouvelle classe de nombres. C'est ce que fera Cantor.

"Ainsi, dit Pascal, on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est." Nous avons donc d'emblée ce parallèle de Dieu et de la vie. Sauf qu'il n'y a pas de plus s'agissant de Dieu: "Nous connaissons l'existence et la nature du fini parce que nous sommes finis et étendus comme lui. Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature parce qu'il a étendue comme nous mais non pas des bornes comme nous. Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu parce qu'il n'a ni étendue ni borne."

Pascal s'en remet donc à la foi pour faire connaître l'existence de Dieu, et à la gloire pour en connaître la nature. Mais vous savez que le pari se fait en mettant précisément de côté ces éléments de foi et de gloire de Dieu, et c'est à juste titre que l'on souligne cette phrase de Pascal: "Parlons maintenant selon les lumières naturelles." Parler selon les lumières naturelles, ça veut dire parler sans référence à la foi et à la gloire de Dieu.

Donc, Dieu est-il ou n'est-il pas ? J'ai déjà marqué - c'est tout à fait essentiel - que c'est un Dieu qui n'est pas démontrable. Ce n'est pas le Dieu de l'argument ontologique, c'est le Dieu qui fait l'objet d'un pari. Alors, qu'est-ce qui est en jeu? Ce n'est pas un pari du style pile ou face. Pour qu'il y ait pari, il faut qu'il y ait un enjeu. Et qu'est-ce que l'on joue tout d'abord? On joue les plaisirs de la vie. C'est dit en toutes lettres par Pascal. Ce que comporterait que Dieu est, c'est qu'il faille renoncer aux plaisirs de la vie. Il faudrait même y renoncer complètement.

Il y a là des glissements dans le texte qui sont intéressants, puisque selon les passages il apparaît à la fois que ce qu'on appelle les plaisirs de la vie, c'est quelque chose et c'est rien. Si on ne parie rien, ça ôte toute substance à ce pari. Ce qu'on joue est fini: ce sont les plaisirs. Ces plaisirs, ils sont finis aussi bien en étendue - puisque cette vie elle-même est finie - qu'en intensité. Il n'y a pas du tout, là, l'idée d'une jouissance qui serait en elle-même à l'infini. Elle est au contraire maintenue dans les bornes du fini.

Ce qu'on joue, donc, est fini, mais dès lors que l'on est en présence de l'infini ou de la question de l'infini, le fini s'anéantit. Le fini s'anéantit en présence de l'infini et, par là, devient un pur néant. L'enjeu n'est pas nul dans le pari de Pascal, mais d'entrer sur cette table de jeu, il s'annule d'une certaine façon. C'est ce que Pascal dit: "A chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude du gain, et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine pour laquelle vous n'avez rien donné."

Il faut bien voir que ce rien donné est une sorte d'assurance qui se prend petit à petit. Au départ, c'est bien quelque chose qui est posé: les plaisirs de la vie. Seulement, confrontés à l'infini de l'existence divine, ces plaisirs se mettent à ne rien valoir. Pour ce qui est de ce qui est en jeu, on peut en écrire le rapport assez simplement. Ce qui est en jeu, d'un côté, c'est une certaine quantité finie, et, de l'autre côté, c'est l'éternité et l'infini divins. n = 0, c'est la mise, la mise qui est finie. Le gain possible, au contraire, est infini.

Sur quel problème tourne le pari de Pascal, sinon sur celui des probabilités de gain et de perte. Le tout n'est pas de savoir que l'on met une mise de quantité ridicule par rapport au gain possible, mais combien on a de chances de gagner. On peut faire le calcul. C'est celui que l'on fait lorsqu'on achète un billet de loterie. La somme que l'on verse pour acheter le billet n'est pas grand chose par rapport à celle que l'on peut gagner. On sait qu'il y a un ou deux millions de billets qui se promènent et que l'on a une chance sur un million de gagner. Vous faites le calcul de votre espérance, de votre espérance au sens mathématique. Ce qui compte, ce n'est pas seulement le rapport de votre mise avec le gain possible, mais aussi le rapport entre votre billet tout seul et la quantité de billets qui est en jeu.

La question est donc de la probabilité de gain et de perte, et c'est là qu'il y a plusieurs versions dans le texte de Pascal: "Puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte [il semble là qu'il considère qu'on a 50 chances sur 100 de gagner], si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager [il considère que s'il y avait là 1, et ici 2, et dès lors qu'il y a 50 % de chances, on devrait encore gager] "Mais s'il y en avait trois à gagner, il faudrait jouer, puisque vous êtes dans la nécessité de jouer. Vous seriez imprudent, lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois, à un jeu où il y a

pareil hasard de perte et de gain."

Pascal le dit encore à la page suivante: "Notre proposition est dans une force infinie quand il y a le fini à hasarder à un jeu où il y a pareil hasard de gain que de perte et l'infini à gagner."

Ce sont des passages qui semblent indiquer que Pascal considère que la probabilité d'un côté ou de l'autre est égale.
Par contre, dans un autre passage qui est très clair, il dit qu'il y a inégalité: "Il y a ici un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte." Il entend là autre chose, et on remarque, sur le manuscrit, qu'il a écrit cette phrase après avoir rayé "autant de hasards de gain". Ca semble bien prouver que dans son élaboration à toute vitesse du pari, il a quand même corrigé cette idée d'égalité.

Alors, comment, à partir de là, va-t-on situer la deuxième valeur, c'est-à-dire la probabilité? Comment évaluer la probabilité des deux hypothèses? C'est là que l'on pourrait avoir recours à l'écriture de l'espérance mathématique. Comment, cette espérance mathématique, peut-on la calculer? Ca a été fait. Ca a été fait là où l'on ne perturbe pas le jeu avec cette histoire d'infini. Ca a été fait en considérant qu'il y a une certaine relation entre le nombre de chances que j'ai de gagner et le nombre total des cas possibles. A pile ou face, si j'ai pile, il y a un rapport de 1/2. A part ça, il y a un autre rapport entre ce que je dois mettre dans le jeu et ce que j'ai chance de gagner. On peut donc considérer que le jeu en vaut la chandelle s'il y a égalité entre ces deux rapports. C'est bien entendu à partir de là que l'on pourrait évaluer l'espérance proprement mathématique:

$$\frac{n}{N} \quad \frac{A}{B} \qquad \frac{n}{N} \times B$$

Ca nous donne, pour chaque cas de jeu, ce qu'il est convenu d'appeler l'espérance mathématique qui, bien sûr, n'a rien à faire avec l'espérance. Pour ce qui est de la mise, on l'évalue à presque zéro: (n0) Pour ce qui est de B, c'est l'infini: (co).

Quelle est alors la façon que nous propose Pascal pour évaluer le rapport de n sur N ? Il y a au moins le rapport de 1 sur 2 qu'aurait le numérateur par rapport au dénominateur s'il y a égalité. Par contre, dans la phrase, qui paraît la plus probante à cause de la correction de Pascal - "un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte" -, on a cette probabilité de 1 sur N:

1 - un hasard de gain
-----
2 - un nombre fini de hasards de perte

Nous avons le rapport entre la mise et ce que j'espère gagner, c'est-à-dire: n0 sur co, et ici le rapport entre un hasard de gain et le nombre total de cas possibles, c'est-à-dire: 1 sur N.

1 un hasard de gain n0 mise

---                                                          ----
N     nombre total de cas possibles                    (     ce que j'espère gagner

Donc, mon espérance mathématique est donnée par ceci:

1
----  x  (  >  A(0)
N

C'est là quelque chose que nous pouvons tout de suite reconnaître, puisque de toute façon la valeur de A, dès lors que la mise s'allume en présence de l'infini, est potentiellement égale à zéro, et que nous pouvons donc écrire cette inégalité comme formule de l'espérance mathématique. Le rapport d'un hasard de gain sur le nombre total inconnu de cas possibles multiplié par l'infini est supérieur à ce que représente A.

Mais ça peut être contesté dès lors que l'on fait valoir que l'on n'a aucune façon d'évaluer ce grand N. Ce que dit Pascal: "un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte", n'a rien de démontré. Lorsqu'il ajoute: "partout où il y a l'infini et où il n'y a pas infinité de hasards de perte comme celui de gain", il faut bien dire que l'on en a pas la moindre assurance.

Qu'est-ce que ça nous donnerait si on rajoutait l'infini à cette place? Si on rajoute l'infini à cette place, on commence à avoir un rapport comparable entre ce qui est ici le minimum et ce qui est là l'infini. Si on compare avec ce rapport, ici aussi on a l'infini, et là on a quelque chose qui vaut comme rien, mais qui, après tout, est quand même quelque chose dont nous donnons la valeur minimale. Si on rétablit, au dénominateur de la probabilité, le symbole de l'infini, on cesse d'avoir une inégalité probante dans l'espérance mathématique.

Il y a évidemment une façon de combler ça, une façon qui a été utilisée pour rectifier ça, et qui est de donner sa valeur à ce qui est particulièrement perplexifiant, à savoir la formule de Pascal: "une infinité de vie infiniment heureuse." Ca nous permettrait de surclasser cette histoire parce qu'on écrirait alors infini au carré pour qualifier B. Ca démontrerait alors que ce n'est pas simplement infini contre infini pour vous, mais infini redoublé. Ce que ça fait valoir, c'est que le ressort du pari est une disproportion entre deux rapports. Ca doit être, pour que ce soit probant, une disproportion entre le rapport du gain à la mise et le rapport des chances qu'on a.

On n'a pas attendu ces petits exercices pour se dire que ce n'était pas probant. Ce n'est pas probant, mais il faut savoir pourquoi. On peut admettre ce rapport: l'annulation comme un rien des plaisirs de la vie confrontés à ce signifiant de l'infini - signifiant de l'infini qui nous intéresse en ce que nous l'avons trouvé avant comme une valeur propre du sujet. On admet donc ce rapport entre un rien et ce signifiant de l'infini. Tout ce qui s'est fait comme controverses sur le pari de Pascal, ça tient simplement à ce rapport-ci, c'est-à-dire à la probabilité: s'agit-il de 1 sur N qui est un nombre fini, ou s'agit-il de 1 sur l'infini?

Il faut dire que le pari de Pascal, probant ou pas probant, est fait dans un but très précis. Il est fait pour que l'on parie sur le père. Le père, là-dedans, il n'a pas grand chose d'autre que son nom. Etant fait pour parier sur le père, ce pari a l'avantage de faire valoir quel est l'autre terme. L'autre terme du pari, c'est la mise. La mise, c'est ce que nous, nous pouvons

appeler l'objet - l'objet qualifié à partir de sa relation à ce qui est là appelé les plaisirs de la vie. Son utilité, c'est de mettre en valeur ce que, à côté du pari de Pascal, il faut appeler le pari de Lacan, qui est beaucoup plus fondé. Le pari de Lacan, c'est un pari sur l'objet: parier tout en sachant qu'il n'y a pas le père.

Le pari, à cet égard, il faut dire que c'est un remède à l'objectivation dont je parlais au début. La méprise essentielle dont il s'agit dans cette affaire, c'est l'erreur du sujet, l'erreur nécessaire du sujet qui est de penser que le savoir est déjà-là. Cette erreur, il faut dire qu'elle est - dans les termes mêmes où Lacan introduit le sujet supposé savoir au départ - immanente à l'expérience analytique. Par rapport à cette erreur immanente, tout ce qui s'ensuit des manifestations du transfert n'apparaît que comme dérivé.

C'est ce qui justifie d'ailleurs l'opposition qui centre les conférences de la Section clinique cette année: "Phénomènes et structure du transfert". Nous, nous constituons ce savoir comme la cause du transfert. Comme cause du transfert, il faut admettre qu'il constitue en lui-même une pente au père, et c'est ce qui a conduit effectivement la psychanalyse à opérer à partir du père.

Quand Lacan a fait son pari, quand il a entrepris de structurer le discours analytique en faisant sa place à l'objet a dans sa structure même, c'est-à-dire pendant l'année préparatoire à L'envers de la psychanalyse où il donnera ses fameux quatre discours, il a choisi d'y entrer par le pari de Pascal qui, sur le fond de l'absence de démonstration de l'Autre, n'apporte comme remède que de parier sur le père. Parier sur le père, c'est-à-dire combler le trou - le trou que le psychanalyste est effectivement dans la position de couvrir. C'est la présence du psychanalyste dans la cure, sa présence dans sa valeur de caution. Sa présence a cette valeur de couvrir le trou de l'Autre qui veut dire indétermination du sujet, qui veut dire que le sujet comme tel n'est rien qui s'affirme de sa séquence, de la séquence où il s'introduit, où on l'introduit.

Que le sujet soit indéterminé, ce n'est pas encore là le tout de la chose puisque la pratique analytique comme interprétative l'implique. Ce qui est à proprement parler l'impensable à quoi se confronte la théorie analytique, c'est qu'il y ait un dire qui puisse se dire sans qu'on sache qui le dit - je cite ici Lacan de mémoire. Ca, c'est précisément ce qui conduit à la fixion à opérer à partir de la fiction du père. La théorie a ça de difficile, qu'elle doit s'établir en déjouant ce qui est non seulement l'erreur de l'analysant, mais l'erreur principielle de toute théorie qui est de s'émettre au nom du sujet supposé savoir.

Evidemment, nous avons quelque chose qui nous protège contre ça. C'est que nous avons des noms propres. Nous faisons référence à des noms propres. Il n'y en pas beaucoup dans l'histoire de la psychanalyse qui jusqu'à présent soient probants. Il y a celui de Freud et il y a celui de Lacan. Freud, il faut le dire, faisait ça au nom d'un certain nombre de scientistes allemands. Il s'avancait là-dedans précisément en leur nom.

Lacan, critique du sujet supposé savoir, n'a voulu, lui, nous parler qu'au nom de Freud. C'est dire que dans son enseignement, Freud lui sert de sujet supposé savoir. Ca a donné naissance à tout un flot de freudologie qui se distingue justement de ce que Lacan en a fait, qui se distingue par ce fait de croire au sujet supposé savoir. C'est ce que Lacan nous montre: on peut avoir passé sa vie à déchiffrer Freud sans pour autant croire au sujet supposé savoir.

Je reviendrai là-dessus la prochaine fois.

DES REPONSES DU REEL VI
Jacques-Alain Miller
Cours du 11 janvier 1984

Les six premières séances de ce cours, je vais les laisser pendre. Je vais les laisser pendre pour un petit moment, le temps de mettre à profit cette discontinuité pour marquer une différence qui vaut la peine d'être soulignée avant qu'elle fasse malentendu, à savoir la différence entre le pari - ce pari dont je vous ai bassiné plusieurs fois - et l'acte. Le pari de Pascal n'est pas l'acte psychanalytique. Lacan a évoqué ce pari après son séminaire de L'acte psychanalytique, et il me paraît évident que c'est pour des raisons de fond.

Il se trouve que pour marquer cette différence, il m'est arrivé par hasard de tomber sur un écrit de Lacan que je ne connaissais pas. Je ne sais pas s'il y en a encore beaucoup comme ça, mais, celui-là, j'aurais dû le connaître, puisqu'il a été publié en 1969 comme compte-rendu de son séminaire de L'acte psychanalytique. L'année 1969 est une année où j'ai été très occupé et le résultat en est que je suis passé à côté de cet écrit de Lacan. Je suis donc tombé dessus, comme tout le monde pourra le faire puisque nous allons le republier dans le prochain numéro d'Ornicar?.

Ca m'a d'ailleurs donné l'occasion de m'apercevoir que l'aisance relative que je manifeste à l'endroit des écrits de Lacan tient à un remâchage considérable, et d'il y a longtemps, de ses écrits. En effet, quand je tombe sur un écrit que je ne connais pas, eh bien, je trouve ça plutôt difficile. Ca m'a fait donc travailler, et j'ai pensé que je pouvais amener ici quelques résultats de cette réflexion.

Il y a un instant, au début de ce cours, Françoise Schreiber m'a donné un petit papier où est inscrite une phrase, un morceau de phrase prélevé dans un séminaire non publié de Lacan. C'est un morceau de phrase que je n'avais pas en mémoire et qui tombe spécialement bien pour ce cours. Il en vérifie en effet le titre une fois de plus, en faisant une connexion tout à fait précieuse avec la notion de hasard. Voilà ce morceau de phrase: "Le réel, impossible à interroger parce qu'il répond au hasard." C'est évidemment pain béni.

J'ai donc, dans ma réflexion, saisi mieux la pertinence de cette question que Lacan posait: "L'Autre sait-il qu'il n'existe pas?" Je dois dire que c'était une question dont l'articulation précise, conceptuelle, ne m'était pas transparente jusqu'à aujourd'hui. Je vais donc essayer de vous amener à la pertinence de cette question-là, et à ce qu'elle a de tout à fait important pour ce terme, que nous pouvons garder, de stratégie psychanalytique. Nous pouvons conserver ce terme de stratégie que nous avons utilisé durant les six premières séances, à ceci près que ce qui fait difficulté à la stratégie, c'est justement cette question de savoir si l'Autre sait s'il existe ou pas.

Pour encore vous amener à ce qui m'encadre dans ce cours, je dois vous dire qu'au point où j'en suis, je pense que la formule de Lacan qui accompagne celle de l'inconscient structuré comme un langage, à savoir que l'inconscient est le discours de l'Autre, est à remettre en question. La remise en question de cette formule, j'essayerai de vous y amener comme j'y suis amené moi-même.

La première formule de l'inconscient structuré comme un langage, je la conserve comme je pense que Lacan l'a conservée tout au long de son enseignement - je la conserve en poussant ses conséquences. Mais je considère que parmi ces conséquences, il y en a une qui met précisément en question l'inconscient comme discours de l'Autre.

Je vérifie, dans ce petit texte de Lacan, le fait qu'il a su préserver, dans ses écrits, un pouvoir dilecture. En tombant à l'improviste sur cet écrit, j'ai vérifié pour mon compte ce pouvoir dilecture, c'est-à-dire la fermeture que Lacan ménage dans ses écrits pour faire

barrage, dit-il, à l'évitement.

Je voudrais donc aujourd'hui marquer l'opposition de l'acte et du pari. L'acte, il est pris pour nous dans une certaine déclinaison, et c'est dans cette déclinaison qu'il convient de le différencier. Je vais donc recomposer cette déclinaison.

D'abord, un terme flou, lâche, pour qualifier ce qui se passe dans une psychanalyse. Ce terme n'est pas un élément spécifique du vocabulaire de Lacan. C'est le terme d'expérience. A ça s'ajoute un terme dont Lacan a fait usage mais qui ne procède pas du mouvement propre de son enseignement, à savoir le terme de relation - la relation psychanalytique. Je ne vois pas pourquoi je n'ajouterai pas là, en plus, des termes aussi communs que pratique et technique psychanalytiques. Je conclurai enfin cette déclinaison par le terme de discours qui, lui, dans son emploi comme discours psychanalytique, est de pure provenance lacanienne:

ACTE | PARI

expérience
relation
pratique
technique
discours

Ce terme de discours est un terme qui date de 1970. Ce n'est même pas un terme en usage dans ce Séminaire de L'acte psychanalytique. L'usage de ce terme dans les quatre combinaisons des discours - discours du maître, discours de l'hystérique, discours universitaire, discours de l'analyste - déséquilibre déjà la formule de l'inconscient comme discours de l'Autre. Ce n'est déjà pas la même définition d'un discours.

Reprenons la déclinaison avec le premier terme, celui d'expérience psychanalytique. Je l'ai dit, c'est le terme le plus large dont on puisse qualifier ce qui se passe dans une analyse, à condition, bien entendu, de faire une différence avec l'expérimentation. Il va de soi que le problème de l'expérience analytique, c'est qu'elle n'est pas répétable. Evidemment, on peut refaire une analyse avec un autre analyste, mais ça ne constitue pas pour autant la première analyse comme une expérimentation. Quelles que soient les ruptures, c'est une suite. Quels que soient les éventuels changements de registre, quels que soient les déplacements, ça ne constitue pas une répétition expérimentale de la première analyse. Ca fait série - l'ambition étant, bien sûr, d'interrompre cette série, c'est-à-dire d'être le dernier analyste, espérer y être suffisant.

On m'a raconté d'ailleurs comment Lacan avait accueilli quelqu'un qui, depuis quinze ans, se promenait d'analyste en analyste. Pour l'interrompre, il lui avait demandé combien il gagnait, et, pour prix de la séance, son salaire tout entier. Il semble que le sujet est tenu trois mois comme ça... On ne peut pas savoir si ces anecdotes-là sont vraies, mais, en tout cas, elles sont bien trouvées.

Evidemment, on répète aussi l'expérience avec un autre analysant, avec d'autres analysants, et on peut essayer, en tant qu'analyste, une deuxième fois un truc dont on s'imagine qu'il a bien fonctionné la première fois. On peut procéder ainsi à un ajustement par tâtonnements, mais tout le monde conviendra que ça ne fait pas pour autant une

expérimentation.

Quand on emploie ce terme d'expérience, il n'est pas du tout question d'acte. Ce terme d'acte, quand Lacan l'introduit, il l'introduit comme tout à fait nouveau. "Ca a sa valeur, dit-il, ni vu ni connu entre nous." Son acte analytique, il ne le recommande pas de Freud. C'est précisément une notion qui manque à Freud. Cette expérience ne comporte donc rien de l'acte. Elle ne qualifie que les phénomènes qui se produisent dans une psychanalyse.

Comment sont-ils attestés, ces phénomènes ? Ils sont attestés par le patient ou ils sont attestés par l'analyste. Notre problème, c'est qu'ils ne peuvent pas être attestés du dehors. Rien que cela, ça met à mal l'Autre. Si on parle autant de l'Autre, c'est bien parce qu'il est là bien en peine d'attester quoi que ce soit.

D'autre part, ce qu'atteste le patient est suspect. C'est suspect de la position où il est. Mais, évidemment, il y a des phénomènes qui se produisent, ne serait-ce que l'émergence ou non de thèmes, ce dont le sujet parle ou ne peut pas parler. Le mode d'association, vous ne pouvez pas le soupçonner, et le sujet non plus, avant qu'il se prête à l'expérience. Ca peut être un mode d'association précipité, ou lent. Ou bien, c'est trop d'associations, ou pas assez.

Il faut, bien sûr, mettre tout ça entre guillemets. Une association facile, une association difficile - difficile par rareté ou par surabondance. Toutes ces déterminations, qui sont d'ailleurs parfaitement labiles, sont strictement imprévisibles et effectivement hors de l'expérience. Il y a, bien entendu, toute une clinique qui s'efforce de classer sur le mode phénoménal ces styles d'association.

Il existe - constatons-le - un appel à l'expérience en psychanalyse. C'est un appel qui recouvre quoi, en définitive? Par exemple, quand on dit: l'expérience témoigne que... Ca témoigne d'un appel à l'assentiment supposé, espéré, des autres analystes. Je dis les autres analystes, mais je pourrais dire aussi les autres analysants, parce que ceux qui écoutent des cours de psychanalyse ne sont pas seulement des analystes. Sur le mode où nous sommes depuis deux décennies, nous faisons aussi bien appel à l'assentiment des analysants. On les suppose - à juste titre d'ailleurs - davantage retenus par leur particularité, dans le style: se sentir visé.

Il existe donc un appel à l'expérience en psychanalyse et, il faut bien le dire - Lacan n'y manque pas -, la supposition d'un sens commun du psychanalyste. L'expérience témoigne que... L'expérience prouve que... C'est ça qu'on suppose. On suppose aux analystes un sens commun d'avoir vu se produire des phénomènes typiques dans l'expérience. Il faut dire que la plupart de ces phénomènes typiques se réduisent au phénomène du transfert. C'est ça qui est le fond du sens commun des psychanalystes. C'est d'avoir vu se produire des phénomènes du transfert dans l'expérience analytique. Au fond, le savoir de l'expérience, c'est de savoir que ce transfert s'établit, comment il s'établit, se prolonge, disparaît.

L'expérience enseigne que... Disons que c'est faire appel à des régularités phénoménales qui, bien entendu, ne tranchent pas de la cause. Les phénomènes de transfert sont réverbérés - pour employer un très joli mot de ce texte de Lacan - par des types cliniques. Et ça donne, à ce moment-là, l'expérience du transfert de l'hystérique, ou l'expérience du transfert de l'obsessionnel, voire l'expérience du transfert du psychotique.

Il faut constater - et on le constate grâce à l'enseignement de Lacan - que le savoir transmis à ceux qui ont l'expérience, et le savoir transmis à ceux qui ne l'ont pas, c'est en définitive le même, pour peu, évidemment, qu'il y ait un savoir qui soit transmis, c'est-à-dire un savoir qui, précisément, porte moins sur les régularités phénoménales que sur la structure. Si Lacan a pu faire un enseignement ouvert au tout venant sans manquer à sa

fonction, c'est qu'il a situé cet enseignement à un niveau qui n'est pas le niveau des régularités phénoménales, mais un niveau de structure où il y a justement égalité entre ceux qui ont l'expérience et ceux qui ne l'ont pas. Ca ne veut pas dire qu'ils entendent la même chose. Personne n'entend la même chose.

Si je continue ma petite déclinaison, on trouve le terme de relation - la relation psychanalytique. Quand on utilise ce terme, on vise quoi? On vise à rappeler que cette expérience psychanalytique n'est pas objective et qu'elle suppose un double engagement. Ca veut dire qu'à travers ça, on vise, même dans le flou, sa dimension intersubjective. Il faut avouer que si l'on a autant doctriné sur le contre-transfert de l'analyste, sur le transfert suscité chez l'analyste au regard de son patient, au point d'en faire même l'index de la technique, c'est parce qu'on a pris au sérieux le fait qu'il y avait de l'intersubjectivité dans l'affaire.

L'intersubjectivité, ça mène tout droit à la considération du contre-transfert. C'est bien d'ailleurs le développement incroyable de cette considération du contre-transfert qui a contribué à ce que Lacan délaisse ce terme d'intersubjectivité, que vous trouvez pourtant très souvent dans la première partie de son enseignement, jusqu'à une rupture affirmée au début du Séminaire du Transfert.

Quand on utilise le terme de relation à la place du terme d'expérience, on essaye donc une élaboration de structure que le terme d'expérience ne comporte pas. On fait un essai d'élaboration de structure et, à cet égard, Lacan n'est pas là un inventeur. Il est au contraire parti - on le voit dans le Séminaire I -, de ce qui existait, à savoir la two bodies psychology qui déjà structure l'expérience à partir de la relation.

Seulement, qu'a-t-il fait ? Il a compliqué la relation analytique. Il l'a compliquée puisqu'il avait dans sa poche une relation déjà articulée, celle de son stade du miroir - relation qu'il a encore redoublée d'une autre qui est celle de l'axe symbolique avec ses deux pôles: le sujet et l'Autre. Il a redoublé la relation imaginaire ou duelle par la relation de l'axe symbolique du sujet et de l'Autre. Il s'agit là d'un schéma où pour Lacan s'appuie ce que l'expérience analytique comporte de dialectique intersubjective.

"Un schéma qui appuie la dialectique de l'intersubjectivité dont l'usage est nécessaire", dit exactement Lacan. C'est une façon d'insister sur la caractère opératoire de cette affaire, mais qui est là, aussi bien, à distance de l'expérience. Ca se présente comme un schématisme et, évidemment, telle qu'elle est donnée là, cette relation schématique a aussi une valeur structurale. Lacan y voit non seulement le schéma d'une dialectique présente dans l'expérience analytique, mais aussi bien - pour prendre une de ses expressions un peu romantiques - le défilé radical de la parole, l'entrée même de l'ordre symbolique.

Il considère que cet axe-là - et c'est là que ça déborde le cadre de la relation analytique -, que l'axe du sujet à l'Autre - Autre qui n'est pas le semblable imaginaire - est présent chaque fois que le sujet s'adresse à l'autre comme à un Autre absolu, ce qu'il ne fait d'ailleurs pas seulement dans l'expérience analytique.

On y reviendra à cet Autre comme absolu, puisque c'est bien toute la question. C'est une expression que vous trouvez dans les Ecrits, page 53. L'Autre comme absolu, c'est précisément l'Autre qui est susceptible de fonder l'existence du sujet dans la parole. C'est l'Autre à partir de quoi il est possible de dire tu es ma femme, par quoi, après avoir capturé l'Autre dans ce signifiant, le sujet se trouve en retour fondé, dans son identité prédicative, comme un je suis ton homme, voire comme un je suis un homme.

J'insiste un petit peu là-dessus parce que c'est ce que nous allons retrouver un peu plus tard, précisément avec l'acte psychanalytique dont il s'agit de savoir s'il opère sur cet axe de

S --- A, où est présent l'Autre comme absolu. C'est ça qui fonde toute la problématique de la reconnaissance. C'est ça qui fonde Lacan à répéter et à soutenir que le psychanalyste n'est pas au niveau du prédicat. Evidemment, si on ne reconstruit pas la chose, ça apparaît un brin énigmatique. Le psychanalyste serait prédicatif si on ne pouvait pas aller au-delà de cet axe.

Cette duplication de la relation analytique, ce croisement des deux axes sur le schéma de Lacan, vous conviendrez que c'est relativement simple comme mise en place. C'est pourtant, pour lui, ce qui condamne le dévoiement du postfreudisme par rapport à Freud, c'est-à-dire d'avoir négligé que tout ce que la relation analytique peut mettre au jour de relations imaginaires - et Dieu sait si c'est fort riche - reste supporté, encadré par l'axe symbolique. Il y a toute une part polémique de l'enseignement de Lacan qui consiste à rappeler, par rapport à ces textes postfreudiens, l'éclaircissement que l'on obtient de restituer l'axe symbolique. Ceci est connu.

Je continue encore ma petite déclinaison avec le terme de pratique. Pratique ou praxis. Praxis, c'est un terme qui a été très à la mode, cette mode où on infiltrait du grec dans Marx à partir de Heidegger. Ca s'est un peu estompé mais on en avait plein la bouche, à Paris, de ce terme. On réédite d'ailleurs un document d'époque qui vaut la peine d'être regardé. Il s'agit de la revue Arguments. Je n'en ai pas lu beaucoup de numéros à l'époque. J'arrivais un peu tard par rapport à ce niveau de conceptualisation, puisque ce bain de culture était en train d'être un peu évacué par la montée en puissance du structuralisme - ce dont certains ont encore l'amertume vingt ans après. Il vaut la peine de consulter cette réédition pour s'apercevoir du bain de culture parisien de l'époque, d'autant qu'il y a des choses importantes dedans, des articles de Barthes par exemple.

Donc, pratique ou praxis. On substitue ce terme à celui d'expérience ou à celui de relation quand on veut mettre l'accent sur le faire que comporte l'expérience analytique - le faire de l'analyste. Il est certain que le terme d'acte est tout à fait opposé au faire que comporte la pratique. Ca vise une autre dimension que celle-là. L'acte est tout à fait à l'opposé de la relation. Il ne comporte pas en lui-même la supposition de la relation.

Nous avons ensuite le terme de technique. La technique, par rapport à la pratique, ça met l'accent sur le savoir-faire, le savoir-faire qui éclaire le faire. A quoi on peut ajouter une clinique, une clinique qui est en quelque sorte le plus souvent appendue à la technique. On voit ça dans la psychiatrie, dont tout l'éventail clinique se rétrécit, se rabougrit, mangé qu'il est par la technique maintenant chimique.

Je sais que l'on résiste à ce mouvement. Je sais bien que l'on se ramparde contre ça. Il faut voir cependant quelle est la logique de la situation, à savoir que l'on n'a plus dans ce domaine qu'une clinique qui est le résidu même de la technique qu'on met en oeuvre. Il y a des efforts pour résister à ça. Il y a des psychiatres qui se serrent les coudes, en France et en Allemagne, pour tenir bon devant cette clinique sans histoire qui arrive des Etats Unis et qui tente de s'imposer. Je souhaite évidemment qu'ils tiennent bon.

Ce qui est clair dans la psychanalyse, même si on ne le voit pas clairement, c'est que la clinique peut aussi bien paraître comme un dérivé de la technique analytique. Je souligne ça pour l'enjeu que nous aurons à situer un peu plus tard, à savoir celui d'une clinique qui ne serait pas appendue à la technique, mais qui serait appendue à l'acte psychanalytique. C'est une clinique qui, en tout cas, pourrait se faire valoir dans un style tout à fait différent de ce qui a cours.

Pour continuer la litanie, je pourrais ajouter ici l'éthique - l'éthique analytique. C'est un terme strictement lacanien qui est situé dans ce contexte, et qui prépare déjà le terme d'acte.

L'éthique ou le devoir-faire: ça serait au moins une façon d'approcher sa nécessité.

Ce qui est au fond en question dans cette déclinaison qui n'est pas spécialement lacanienne, c'est la nécessité où l'on est de préciser les conditions qui rendent possible l'expérience et qui permettent de lui donner son prédicat comme psychanalytique - les conditions qui la déterminent, ou qui la soutiennent, ou qui la balisent.

La pensée de ce problème, pour lui donner son terme anglais, c'est le setting. Le setting, c'est comment c'est mis en place, comment c'est disposé. Aucun psychanalyste n'échappe à situer ces conditions: il y a des règles qui cadrent et qui caractérisent l'expérience. On peut même considérer qu'à penser l'expérience à partir de règles, on atteint une certaine objectivité de l'expérience insaisissable. C'est la pente de penser l'expérience analytique à partir de règles qui ne sont pas seulement de l'ordre du ne faites pas ceci ou du ne faites pas cela, du dites ceci ou du ne dites pas cela, mais aussi de l'ordre du faites ceci et il se produira cela. Ce sont des règles de la production et de l'entretien du transfert.

Sur ce chemin, on en arrive à déterminer l'expérience elle-même, l'expérience analytique elle-même dans sa possibilité. A cet égard, le glissement est facile de la considération des fondements de l'expérience aux règles de l'expérience. Il y a une inversion à déterminer l'expérience à partir des règles. Evidemment, dans cette voie, on parle de la règle fondamentale qui est une règle freudienne, puis on essaye tout de suite d'évaluer les capacités du sujet à associer, et on arrive à une typologie clinique qui est en fait tout entière fondée sur une propriété psychologique.

Si on détermine l'expérience analytique à partir de règles, ce qui apparaît alors comme essentiel, c'est la règle de la règle. Il y a une règle de la règle. Il n'y a pas d'Autre de l'Autre, mais il y a une règle de la règle qui est, par exemple, la régularité, c'est-à-dire le respect d'une règle. On sait qu'il y a toute une clinique fondée précisément sur la capacité de l'analysant à respecter les règles. Ca donne évidemment une clinique des déréglés, ou une clinique des irréglables, qui sont autant de sous-produits conceptuels qu'on engendre à partir de la règle.

J'ai été un peu long sur cette déclinaison, mais c'était pour vous faire sentir tout ce que comporte le fait de saisir l'expérience analytique à partir de complications gratuites de la structure de l'acte analytique. Le terme de discours pourrait très bien isoler le flou de cette déclinaison.

La pensée des règles, en effet, ça peut aller très loin. Je ne pourrais pas aller jusqu'au bout, je n'y arriverais pas, on me dirait toujours que c'est déjà fait. Ca peut, par exemple, aller jusqu'à préciser le mobilier-type de l'analyste - préciser comment ça doit se disposer. Vous savez que même la vêture de l'analyste a fait l'objet d'un certain intérêt. Il y a un consensus du milieu dans l'Internationale. Ca ne va pas jusqu'à dire comment il faut se vêtir, mais peut-être que c'est plus précis dans leurs documents internes.

Il y a un journaliste qui racontait qu'un psychanalyste, ayant choisi librement sa veste dans un grand magasin new-yorkais pour se rendre à une soirée - juste ce qu'il faut, ni trop ni trop peu -, s'aperçoit alors que la plupart de ses collègues ont la même. La pensée des règles, vous voyez que ça peut aller très loin. La standardisation du temps des séances n'est que la pointe de l'iceberg. Il y a encore tout ce qu'on ne sait pas.

Cette pensée des règles, c'est bien sûr tout à fait différent de la pensée des fondements. C'est à se situer au niveau des fondements de l'expérience, qu'on obtient ce qui est strictement incompréhensible pour nos collègues de l'Internationale, à savoir ce qu'ils éprouvent comme une incroyable liberté de la technique procédant de l'enseignement de Lacan. Ils éprouvent ça comme une liberté parce qu'ils n'arrivent à déterminer l'expérience

qu'à partir des règles. Ce n'est pas, à proprement parler, d'une liberté qu'il s'agit, mais c'est comme ça que eux peuvent percevoir le problème.

Ca introduit les plus aventureux d'entre eux au chapitre des modulations des règles. Vous avez là des débats entre ceux qui sont pour le strict, qui considèrent que l'expérience comme analytique n'est constituée que par le plus strict respect des règles, et ceux qui considèrent que cette expérience continue d'être psychanalytique même quand il y a telle ou telle variation dans cet ensemble de règles. Bref, vous pouvez avoir là toute une gamme de laxistes ou de rigoristes dans la considération de l'expérience.

Pour finir là-dessus, je dirai que le plus important dans cette optique de la règle, pour la production et l'entretien du transfert, c'est bien sûr la règle de la garantie: être un psychanalyste dans les règles. Ca suppose tout un appareil, tout un apparat de nominations.

Le terme de discours analytique que Lacan introduit, est-ce qu'il fait série avec les précédents? C'est, pourquoi pas, un terme qui qualifie une pratique. Il qualifie la pratique du maître, ou la pratique de l'université, ou la pratique de l'hystérique, ou la pratique de l'analyste. Ce qu'il faut noter, c'est que quand Lacan amène ce terme de discours, il ne l'amène pas comme un schéma qui appuierait la dialectique de l'intersubjectivité et dont l'usage serait nécessaire. Au contraire, les quatre discours sont autant de termes qui relativisent toute la construction de son schéma L. Quand Lacan introduit ce terme de discours, il essaye au contraire de qualifier les fondements mêmes de l'expérience, c'est-à-dire sa structure articulée à partir de ses fondements de langage et non à partir de la règle.

Evidemment, la règle a quand même sa fonction. Elle est même présente dans chaque discours. Mais ce qui est quand même clair, c'est que quand Lacan construit ses quatre discours, il n'y a plus de termes imaginaires. Il n'y a plus que les termes qui relèvent du symbolique - le sujet barré, l'Autre réparti en S1 et S2 -, et puis ce dernier terme de petit a qui, tel qu'il est situé là, ne relève ni de l'imaginaire ni du symbolique, mais du réel, même s'il est irréel. Nous préciserons ça un peu plus tard.

Cela dit, il n'est pas innocent que les termes imaginaires, le couple a - a', soient comme concentrés, condensés dans ce petit a qui relève, dans le discours de Lacan, d'un autre registre. Si on retrouve le terme de matrice de l'imaginaire dans la structure du discours, c'est qu'il y a quelque chose de commun entre a - a' et petit a. Ce qu'il y a de commun, c'est que, à une autre place, ces termes visent un rapport de l'inertie de l'expérience à la dynamique symbolique.

Lorsque Lacan construit son schéma L, les éléments imaginaires sont considérés comme ce qui ralentit et freine le champ symbolique: il parle de "l'inertie des facteurs imaginaires qui ne sont qu'ombres et reflets". Si dans la dernière décennie de son enseignement, Lacan continue de préserver cette lettre de petit a, c'est donc pour une autre inertie, qui n'est plus l'inertie imaginaire perméable à la dynamique symbolique, mais une inertie qui fait à la fois la résistance et le support foncier de l'expérience.

L'essentiel de ce qu'il appelle l'acte - l'acte analytique conclusif de l'analyste - a son pivot dans l'objet a, dans cet objet a et, disons, dans sa fonction inerte, dans sa fonction de résistance qui fait la butée, l'achoppement de Freud avant l'acte analytique. C'est la thèse de Lacan: Freud s'est arrêté avant de formuler l'acte analytique. Les paradoxes qu'il rencontre dans Analyse finie et infinie tiennent précisément à cet écart.

Pourquoi qualifier de discours cette structure de l'expérience? Ca a entraîné des malentendus. Par exemple de penser que le discours serait un ensemble de choses dites. Lacan utilise le terme de discours parce que ce qu'il vise, dans chacune de ces pratiques différenciées, concerne le dire et le dit. Ces discours, ce sont autant de modes

fondamentaux du dire.

Evidemment, à l'intérieur de ces discours, il peut y avoir différents statuts logiques de ce dire. Dans l'expérience analytique, la demande et l'interprétation ont par exemple deux statuts logiques différents. Mais, en tant que tels, on isole dans ces discours - et c'est ce qui leur mérite ce terme - des modes du dire, et ce avec quatre éléments que Lacan a isolés comme fondamentaux, comme fondamentaux à partir de l'analyse mais pour d'autres pratiques que celle-ci.

Je voudrais maintenant mettre en fonction ce qui peut-être choquera les sensibilités, mais qui est quand même la base de cette affaire, à savoir que les modes fondamentaux du dire sont pour Lacan quatre modes de maîtrise. Il faut appeler les choses par leur nom. Ce sont quatre modes de maîtrise, et chacun de ces discours est articulé à partir de cet opérateur-là: --->, c'est-à-dire à partir d'une flèche. Cette flèche, c'est un opérateur de mise au travail. Le discours, le cours du dit, a comme opération fondamentale la mise au travail. Appelons ça encore par son nom, à savoir: l'esclavage. C'est ce qui est à la racine de l'échange inter-humain. Sur ce point, Lacan n'a pas bougé d'un pouce, et ce depuis qu'il suivait l'enseignement de Kojève sur Hegel.

Vous savez que Kojève avait pris le parti de considérer que la matrice de La Phénoménologie de l'esprit était la relation du maître et de l'esclave. C'est, bien entendu, très discuté, mais enfin, de toutes les différentes figures emboîtées qui procèdent les unes des autres par dialectique et Aufhebung, Kojève avait isolé la relation du maître et de l'esclave comme vraiment cruciale.

C'est d'ailleurs avec ça que Lacan a articulé son stade du miroir. Il ne faut pas s'imaginer que le stade du miroir, c'est simplement une histoire de semblable à semblable. Le stade du miroir, c'est tout de suite le stade du miroir comme maîtrise. C'est précisément à partir du reflet que se construit le sujet, et, le maître, c'est le reflet. C'est lui qui opère sur le sujet, d'où un ressentiment. Dans le stade du miroir de Lacan, ces semblables ne sont pas si semblables. C'est déjà toute imprégné de Hegel. Chez Hegel aussi ça commence avec les semblables: ce que fait l'un, l'autre le fait, etc. Mais c'est justement à partir de là que Hegel démontre que c'est parfaitement instable, qu'il n'y a aucune stabilité de la relation des semblables, et que ce qui précipite l'inégalité, c'est l'émergence infaillible du signifiant du maître.

Les quatre discours, chez Lacan, y compris le discours analytique, c'est ça que ça dit, à savoir que la relation y est foncièrement différenciée et inégalitaire. C'est très loin des pastorales intersubjectives. Toute relation humaine est une relation de maîtrise. Mais il faut corriger ça, en disant que toute relation humaine est une relation de maîtrise sauf la relation entre les sexes, aussi surprenant que ça puisse paraître. C'est même ce qui oblige de corriger ce terme de relation que nous avons mis dans notre déclinaison. Il faut mettre à la place, le terme de rapport, et dire que tout rapport est un rapport de maîtrise, sauf, précisément, le rapport entre les sexes, et cela pour la bonne raison qu'il n'y a pas de rapport entre les sexes: "Il n'y a pas de rapport sexuel." Ca nous permet de ne pas oublier qu'avant de dire qu'il n'y a pas de rapport sexuel, Lacan avait dit qu'il n'y a pas d'acte sexuel.

Là où il y a discours, au contraire, il y a rapport, il y a quatre modes fondamentaux de rapport. Evidemment, ça peut paraître un comble d'arriver à dire que toute relation humaine est une relation de maîtrise sauf la relation entre les sexes, car, en fait, il y en a si peu de ce rapport sexuel, que l'on a essayé continuellement de le chiffrer par la maîtrise. On s'est tout le temps occupé de savoir si c'était l'homme qui commandait à la femme, ou si c'était la femme qui plus secrètement commanderait à l'homme. Ce ne sont que des efforts pour

chiffrer par la maîtrise le rapport sexuel qu'il n'y a pas.

Le rapport au sens de Lacan, c'est un embrayage d'un signifiant sur l'autre: S1 ---> S2. Tant que l'on n'a pas cet embrayage, il n'y a pas de rapport. Vous voyez que ce Qui commande? est assez amusant. Il y a quelqu'un qui dit très bien qu'il n'y a pas de rapport sexuel. C'est un grand pervers, un pervers qui est justement à la mesure de cette vérité-là. On a assisté, il y a quelques temps, au meilleur livre de l'année, etc. Eh bien, je peux vous dire le livre que j'ai trouvé le plus instructif de l'année. C'est la Correspondance de Henri de Montherlant et de Roger Peyrefitte. C'est le genre de document qu'en général on n'a pas.

Je peux vous dire qu'on en a vraiment pour son argent. En effet, il faut voir ces deux gaillards, sous l'Occupation, raconter avec allégresse, et sur des pages et des pages, comment ils font la chasse aux très jeunes garçons. Et cela avec un enthousiasme et une fraîcheur d'esprit qui n'est certainement pas comparable à cette partie de la population qui s'efforce au rapport sexuel. Et cela pendant que Montherlant écrit aussi des proses! - des proses pas outrageusement compromettantes à ce moment. Il s'est quand même tenu à distance des Chantiers de la jeunesse du maréchal Pétain. Il y avait du mérite, d'ailleurs...

"La pédérastie a peu d'importance, dit-il, puisqu'elle est l'amour sensuel pour les enfants et adolescents jusqu'à leur première barbe, selon les principes rigoureux tant des anciens que des orientaux modernes, c'est-à-dire l'amour de la féminité qu'il y a en eux, c'est-à-dire qu'elle est hétérosexualité, à la petite différence près."

C'est là un petit aperçu. Il y a aussi un autre aperçu qui est très bien. Vous savez ce que Lacan dit, dans L'éthique de la psychanalyse - et qu'il redit peut-être aussi dans Encore -, sur la présence, dans notre modalité amoureuse d'aujourd'hui, de l'amour courtois, qu'il voit se vérifier par le culte de la star. Ca fait un peu années 50. Aujourd'hui, ça a un peu bougé. Eh bien, Montherlant, il était très sensible à ça. Mais, bien sûr, lui, l'amour courtois, ça le dégoûtait: "C'est vraiment une mascarade grotesque que la chevalerie à partir du XIIIe siècle, avec ses cours d'amour, ses paladins..."

Je dois dire que j'ai lu une partie de son oeuvre sans soupçonner ses moeurs, et, évidemment, il y avait toujours quelque chose qui n'était pas très clair - pas très clair alors qu'il a été pourtant considéré comme disposant d'une vérité sur la féminité qui fait d'ailleurs son succès. Moi, tout ça, je trouvais toujours que ce n'était pas bien équilibré. Maintenant, avec la clef de ce volume, ça s'éclaire. On comprend de quoi il parle.

"C'est vraiment une mascarade grotesque que la chevalerie à partir du XIIIe siècle, avec ses cours d'amour, ses paladins transis, ses tournois, ses confusions dégoûtantes. Le chevalier dont la Dame est la plus jolie est censé être le plus brave. L'amant qui sert loyalement sa Dame est censé être sauvé devant Dieu. Il y a de quoi vomir! [...] Je veux marquer aussi en passant, comment du concept de chevalier, on en est passé au concept de filou. Le chevalier du bas Moyen-Age, voire de la Renaissance, par son occupation au tendre, est devenu, via le précieux, le chevalier roué du XVIIIe siècle. Et le chevalier du XVIIIe siècle, vivant le plus souvent d'expédients par la faute du tendre, a créé l'expression: chevalier d'industrie."

C'est très malin comme perspective. Je trouve que c'est une disposition très astucieuse. Et il ajoute: "On glisse de Roland à la correctionnelle, ou du rôle de la femme dans notre société et de la cour d'Aquitaine à Hollywood [c'est exactement ce que dit Lacan], ou comment on passe de la gigolatrie du troubadour à la gigolatrie de presse, de cinéma, de littérature des modernes grandes démocraties."

Ce volume a encore un autre mérite. Ce qui les occupe, avec les petits garçons de onze ou douze ans, dans les cinémas, etc., c'est la police. Alors ils parlent à longueur de temps de

comment déjouer la police, des protections qu'on a contre elle. Montherlant a évidemment toutes les occasions de rencontrer tel ou tel préfet de police. Il dit d'ailleurs que sa vocation aurait été d'être préfet de police. C'est tout a fait important cela: déjouer la police dans cette position perverse, qui est quand même tenue là avec une constance et un brio devant lesquels on ne peut que s'incliner.

Déjouer la police, ça démontre quoi ? Il s'agit d'une position que l'on peut qualifier d'éthique. Lacan a qualifié la position de Montherlant. Il en parle dans Télévision à propos de Lévi-Strauss, puisque c'est ce dernier qui avait été amené à faire l'éloge funèbre de Montherlant à l'Académie Française. Vous voyez qu'il y a là une parenté avec le structuralisme... Ca avait donc conduit Lacan à mettre en valeur la position éthique de Montherlant comme étant une éthique de célibataire. C'est de ça qu'il s'agit avec ces histoires de jeunes filles, puisqu'il y a trois ou quatre donzelles qui souhaitaient l'épouser. Il est très méchant dans la description qu'il en donne, et il est sensible qu'en voulant y toucher le moins possible, il s'est mis, lui, dans une impasse dont nous savons maintenant qu'elle a été vécue.

Dire une éthique de célibataire, c'est dire quoi? C'est l'éthique de celui qui ne veut rien savoir du rapport sexuel. Qu'est-ce qu'elle est, là, la police qu'il s'agit de déjouer? Il y a une jouissance qui passe dans cette correspondance, et pas simplement à raconter comment on a découronné - c'est leur terme - tel bambin. Pour déjouer la police, chaque fois qu'il est question de petits garçons, ils mettent des noms féminins. Ca demande un décryptage. Il y a tout un code secret. Vous avez, dans le volume, de longues notes sur le décryptage.

Eh bien, la jouissance de cette correspondance, ce n'est pas simplement de marquer qu'on a découronné telle "donzelle", mais c'est marquer qu'en fait, dans tout ça, l'Autre ne sait pas. Avec cette liaison d'un récit codé dans un langage secret, où deux écrivains se racontent leurs frasques, il y a une présence qui est indispensable, celle des représentants de l'ordre: on montre qu'ils ne savent pas tout ça. On va retrouver tout à l'heure cet Autre en tant qu'il ne sait pas, et sa relation au rapport sexuel.

Ca choquera peut-être de dire qu'il y a un rapport hystérique. Il y a un rapport hystérique qui n'est pas du tout un rapport sexuel, mais qui est fait de la maîtrise du maître, et qui vise à une production de savoir dans quoi sa vérité est asexuée. De même, la relation analytique, comme on dit vaguement, quand elle est articulée par Lacan dans son discours, c'est en tant qu'il y a un rapport analytique. Il s'agit de savoir, au fond, quel est le rapport analytique, en quoi il y a un rapport analytique.

Ce rapport analytique est cela même qui rend toujours proche de l'analyste le recours aux règles et à la règle de la règle. Je m'en suis moqué tout à l'heure mais c'est présent dans l'expérience analytique. On y est tout le temps, dans cette règle-là! Il s'agit de placer ça comme il convient, c'est-à-dire d'approcher ceci, que le rapport analytique est un rapport de maîtrise. C'est un rapport de maîtrise qui consiste à maîtriser le sujet. Ce n'est pas maîtriser l'individu. D'ailleurs, le discours analytique dans les quatre formules de Lacan, c'est le seul où il s'agit de maîtriser le sujet. Il ne faut pas s'imaginer que le discours du maître maîtrise le sujet. Pas du tout! Il ne le maîtrise pas, il le représente. C'est très différent. Et, en le représentant, il le refoule. D'où il resurgit un effet de vérité.

Le signifiant du transfert, c'est un signifiant maître dont on pourrait dire qu'il mène le sujet à l'analyse, qu'il le mène au signifiant quelconque, à quoi la signification de savoir pourra être attribuée.

J'approche lentement, là, de cet acte qui nous occupe, et cela par un effort pour situer non pas la relation analytique, mais le rapport analytique, et l'analyste et l'analysant dans ce

rapport. J'écris au tableau ce schéma qu
ue Lacan donne, dans son texte paru dans le num_ro 1 de Scilicet, comme un algorithme, l'algorithme du transfert:

St → Sq
_------
s
Sq
_------
s
( )

Je voudrais souligner la pertinence du terme d'algorithme pour souligner cette affaire de la structure initiale du transfert. Algorithme, c'est un mot à retenir dans l'enseignement de Lacan. J'avais été en chercher la définition exacte, naguère, dans le numéro 16 d'Ornicar?, où j'avais traduit quelques pages d'un nommé Markoff qui portaient sur ce concept d'algorithme. Je voudrais vous faire saisir comment on arrive à l'acte à partir de l'algorithme du transfert.

L'algorithme, c'est bien nommé parce qu'il s'agit d'une procédure. Il s'agit d'un ensemble de règles qui permettent de passer, par computation, par manipulation de chiffres, de lettres, de signifiants, de données initiales variées, au résultat désiré. L'algorithme, c'est comme une boite noire. Vous faites entrer un certain nombre de données par là, et de l'autre côté sort le résultat désiré. Cette boite, c'est un modèle costaud, solide, pour se représenter l'expérience analytique. Vous faites entrer quelqu'un de déréglé dedans et vous le réglez. L'algorithme du transfert, c'est qu'il y a un certain nombre de données initiales cadrées, et qu'ensuite l'expérience menée à son terme donne - et c'est ça qu'il s'agit de préciser - le résultat désiré.

Au fond, Lacan, il a pris un parti très simple dans cette affaire. Il considère que l'on met ici, de ce côté droit de la boite, un analysant, et que si ça se passe convenablement, il sort, de l'autre côté, un analyste:

analyste <--- |      | <--- analysant

J'exagère à peine. C'est même ça qui a fait scandale dans la communauté analytique: l'inédit total de cette affaire. On admettait bien que pour être analyste, il fallait d'abord avoir été analysé, mais dire que la terminaison normale de l'analyse soit la production d'un analyste, ou plutôt l'envol d'un analyste, c'était beaucoup plus difficile à admettre.

L'algorithme, je peux vous en rappeler les trois critères: définitude, généralité, conclusivité.

Définitude, ça veut dire que la procédure dont il s'agit est convenablement précisée, qu'elle fonctionne sans arbitraire et qu'elle est intelligible pour tous.

Généralité, ça veut dire qu'il peut y avoir une variabilité des données initiales. Cette variabilité clinique des données initiales, c'est tout à fait nécessaire pour nous. Markoff

ajoute: "dans des limites définies". Ca permet de dire que ce n'est quand même pas pour tous que ça peut fonctionner ainsi.

Conclusivité, ça veut dire que l'algorithme est orienté vers l'obtention d'un résultat désiré, obtenu à la fin si les données initiales sont adéquates. Ca, ça concerne la fin de l'analyse.

Employer, comme le fait Lacan, le terme d'algorithme du transfert, ça nous introduit dans cette problématique d'un mathème du transfert intelligible pour tous, sans arbitraire et avec sa conclusivité.

Comment se déroule un algorithme ? Ce sont des signifiants qu'on centre d'un côté de la boite, et il s'agit alors des substitutions d'un signifiant à un autre. C'est de l'ordre d'un B qui vient à la place d'un A:

A ---> B

Et puis, ça continue. C'est une chaîne normée de signifiants qui peuvent être présentés comme les transformations consécutives d'un mot à partir d'une formule de substitution, jusqu'à ce qu'on tombe sur une formule conclusive, c'est-à-dire une formule après laquelle il n'y a plus de transformations. C'est pourquoi la question de l'algorithme du transfert est celle de la problématique de la fin de l'analyse.

Y a-t-il une formule conclusive de l'algorithme du transfert? C'est, disons, la problématique du mot de la fin. La façon dont Lacan présente cet algorithme, c'est l'embrayage d'un signifiant sur un autre:

S1 ---> S2

Puis il écrit :

S2 // S1

Ca veut dire quoi? Ca veut dire qu'il n'y a pas de mot de la fin. On aurait tort de s'imaginer que ce S1, qui dans la formule du discours analytique vient à la place du produit, soit le mot de la fin. C'est d'ailleurs moins un S1, un signifiant maître, qu'un essaim de signifiants. C'est un essaim signifiant dont toute la valeur tient à ce qu'au moins un signifiant y manque. L'algorithme du transfert n'a pas de formule conclusive. Il y manquera de savoir la vérité.

On peut dire ça encore d'une autre façon, à savoir que cet S1 n'est pas intégralement substituable - pas intégralement substituable car S2 est une autre façon de dire qu'il n'y a pas de métalangage. C'est sur cette illusion qu'on pense qu'il y a un mot de la fin qui devrait venir - qui devrait venir mais qui ne vient pas. C'est là, selon Lacan, que Freud butait. C'est de cette impasse de Freud que, lui, il a fait passe à partir de l'objet a comme insubstituable.

Pour opposer l'acte au pari, il faut réviser notre conception de l'Autre. L'Autre, chez Lacan, c'est d'abord un au-delà par rapport au couple imaginaire. Cet au-delà - faites y attention -, il en fait d'abord un autre sujet. C'est l'Autre comme absolu. C'est seulement après qu'il en fait un lieu, qu'il introduit une topique où il faut distinguer l'Autre de la parole et l'Autre du langage - je l'ai fait naguère dans ce cours.

L'Autre de la parole, c'est l'Autre de vérité, l'Autre apophantique, l'Autre du je le jure et du je le prouve, l'Autre qui fait appel au témoin de l'engagement. L'Autre du langage, c'est celui de l'ensemble diacritique et synchronique du signifiant.

Je remarque que dans le temps même où Lacan articulait l'Autre ainsi, il situait l'inconscient par rapport à cet Autre. Ca se résume dans la formule: "L'inconscient est le discours de l'Autre."

Le discours, Lacan pouvait en parler d'une façon très réaliste. Voyez la page 549 des Ecrits: "la condition du sujet [...] dépend de ce qui se déroule en l'Autre. Ce qui s'y déroule est articulé comme un discours (l'inconscient est le discours de l'Autre), dont Freud a cherché d'abord à définir la syntaxe pour les morceaux qui dans des moments privilégiés, rêves, lapsus, traits d'esprit, nous en parviennent."

Dans cet Autre se situent les questions du sujet qui lui sont essentielles, et que Lacan répartit en deux grands versants cliniques: la question du sujet sur son sexe: homme ou femme? et la question du sujet sur son existence, et précisément sur son existence comme contingente: que suis-je là? - ces deux questions "conjuguant leur mystère et le nouant dans les symboles de la procréation et de la mort". Sexe et contingence sont donc les deux grandes questions articulées et nouées à deux symboles: la procréation et la mort.

Je dirai que dans cet Autre, tel que Lacan le situe à cette époque, le problème n'est pas seulement qu'il y ait des questions. Il est clair qu'il y a des réponses aussi. Il y a dans cet Autre les symboles qu'il faut pour ces questions, et cela au point que dans l'article de Lacan sur Ernest Jones, le manque-à-être du sujet a aussi son symbole. C'est page 709 des Ecrits, où Lacan reprend les analyses de Jones sur les idées primaires qui sont fondamentales pour le sujet et pour la formation des symboles: "qu'il s'agisse d'être, d'être un père, d'être né, d'être aimé ou d'être mort, comment ne pas voir que le sujet, s'il est le sujet qui parle, ne s'y soutient que du discours."

Qu'est-ce dire sinon que là où il y a les questions qui sont fondamentales pour le sujet, et qui sont constitutives de sa clinique, l'Autre a le répondant. On peut se soutenir du discours sur ces points électifs. Il faut noter que dans cette liste, il n'y a pas la question d'être homme ou femme, mais que ça se retrouve au verso de cette page 709, quand Lacan évoque le phallus comme signifiant du manque-à-être du sujet.

Nous avons là la première construction de l'Autre chez Lacan, de l'Autre comme recueil de symboles, et je dirai que pour toutes ces questions, qui sont, bien entendu, des mises en question, il implique un terme que nous avons déjà un peu élaboré, à savoir le terme de réponse. A toutes ces questions, il y a des réponses du symbolique. Le sujet se soutient par le discours dans tout ce qui fait ses questions.

A cet égard, ce que Lacan construit massivement, c'est un Autre consistant, un Autre qui a réponse à tout, qui, à la différence du réel tel qu'il sera plus tard défini, n'est pas du tout impossible à interroger et ne répond pas du tout au hasard. Interroge, questionne, et il te sera répondu: c'est ça qui fonde l'optimisme de Lacan dans son rapport de Rome.

Le point culminant de cette construction, c'est quand même ce concept de Nom-du-Père. A cette époque, Lacan n'en fait pas du tout un symptôme. C'est un Nom-du-Père qui est bien là, qui assure la consistance de l'ensemble, qui est le point de capiton assurant la consistance de l'Autre. C'est là que culminent les trois premiers Séminaires de Lacan. Vous voyez bien sur quoi ça culmine. C'est sur un Autre qui sait ce qu'il en est. C'est d'ailleurs symétrique d'une détermination de l'analyste comme sachant, comme savant, comme lettré, comme rhétoriqueur. C'est l'époque où, pour Lacan, l'analyste fonctionne comme médiateur entre l'homme du souci et le savoir absolu. Il faut prendre ça au sérieux. C'est là-dessus qu'il construit l'inconscient comme discours de l'Autre.

Ca se complète, après les trois premiers Séminaires, avec La relation d'objet qui construit le signifiant du phallus comme clef de voûte de cette consistance qu'est le Nom-du-Père, et

ça nous donne cette célèbre métaphore paternelle. Cette métaphore est en fait supportée par l'idée de la consistance de l'Autre, et par l'idée que l'inconscient - c'est un comble! - est le discours de l'Autre comme consistant. C'est dire, quand on lit ça comme ça, à quel point ce n'est pas lacanien.

Ce qui va faire levier, ce qui va décaler cette magistrale construction de la consistance de l'Autre, c'est la notion que Lacan va construire du désir. Cette construction du désir va rendre nécessaire tout un rebroussement de son chemin - un rebroussement qui l'oblige à reformuler tout ce qu'il avait mis en place avant. Ce qui témoigne de ce rebroussement, c'est la substitution, à cette première référence à quatre termes où l'Autre est consistant, du graphe que Lacan appelle le Graphe du désir.

Je me suis d'ailleurs toujours demandé pourquoi il l'appelait le Graphe du désir, alors que ça se situe bien au-delà du désir, que ça se situe comme une table d'orientation pour l'expérience analytique. Eh bien, je pense que c'est parce que le désir est le terme à partir duquel le rebroussement de l'Autre consistant s'est imposé. C'est à partir du moment où le désir n'a plus été posé dans sa liaison aux formes imaginaires, mais comme lié au signifiant.

Nous avons un passage qui est essentiel pour nous y retrouver dans la différence de l'acte et du pari. Si vous prenez la fin de "La question préliminaire", dans les années 58, vous avez, dénuée, la structure de l'Autre. L'Autre y est un ensemble consistant mais qui est en même temps auto-inclusif. Il est à la fois un ensemble des signifiants et un ensemble qui comporte en lui-même son propre signifiant. C'est un ensemble auto-inclusif et parfaitement consistant.

C'est un passage où il s'agit de l'évocation du Nom-du-Père, "c'est-à-dire du signifiant qui, dans l'Autre en tant que lieu du signifiant, est le signifiant de l'Autre en tant que lieu de la loi". Vous avez là indiqué un redoublement: le Nom-du-Père est le nom spécial de ce signifiant qui dans l'Autre représente l'Autre. Vous avez là une structure logique qui est à l'opposé de ce que Lacan donnera ensuite à cet égard. Je veux dire qu'il y a vraiment là un partage des eaux. Ce que Lacan amènera à la place, en effet, c'est S(A). C'est précisément de substituer à un Autre consistant, un Autre inconsistant. Ca aura des conséquences tout à fait catastrophiques sur l'optimisme que l'on pouvait avoir s'agissant de la psychanalyse. Ca aura même pour conséquence le fait que Lacan ne cessera pas de polémiquer avec ce premier Lacan-là, celui de l'Autre comme consistant.

Contrairement à l'apparence - apparence volontaire - qu'il donne d'un discours, d'un enseignement filé qui se poursuit sans discontinuité, vous avez là vraiment un partage des eaux. Quand en 69 Lacan dit qu'on n'a rien entendu de l'inconscient si on n'est pas allé plus loin, c'est-à-dire si on n'a pas dénoncé la supposition de l'Autre, et que si l'on n'a pas fait ça, alors l'inconscient est comme non advenu, eh bien, ma thèse, c'est qu'il dit ça au Lacan de 58.

La condition pour se mettre au jour de l'acte analytique, c'est précisément de reconsidérer cette conception de la consistance de l'Autre. Certainement, la structure de l'Autre est d'emblée logique pour Lacan. Mais ce qui est fondamental dans sa première construction, c'est que cette structure se recouvre. Elle se recouvre elle-même, alors que l'inédit qu'il amène à partir de ce Graphe, et qui va l'amener jusqu'à la conception de la passe, c'est que "la logique mathématique atteste un Autre tel que sa structure, et justement d'être logique, ne va pas à se recouvrir elle-même". La bascule de son enseignement est celle qui ouvre un remaniement théorique dont la première conséquence est L'éthique de la psychanalyse.

La conception du transfert était, chez Lacan, toute fondée sur cet Autre consistant. Il n'est pas dit que, pour nous encore, notre conception du transfert ne soit pas fondée de même. Le

Séminaire du Transfert, quel est son résultat le plus notoire, à partir du Banquet de Platon? Lacan y articule le transfert en pêchant chez Platon le terme d'agalma qui est la première approche, la première forme de l'objet a. Lacan, là, ne se suffit plus du signifiant pour situer le transfert. C'est ce qui fait à la fois la prégnance et l'évitement que comporte l'algorithme du transfert, si on oublie de le rendre comme tel équivalent à cette fonction de l'agalma.

Tout l'effort de Lacan est de penser le transfert analytique à partir de l'Autre inconsistant. Le terme même de sujet supposé savoir serait inconcevable sans ce déplacement. A quoi bon rajouter, à l'Autre consistant, les fumées d'un sujet supposé savoir, alors qu'il s'en passe très bien. Si l'inconscient est le discours de l'Autre, alors il n'y a pas besoin de sujet supposé savoir dans la psychanalyse.

Après L'éthique de la psychanalyse et Le transfert, les autres Séminaires sont impliqués dans le changement de l'Autre, et je dirai que L'identification et L'angoisse en tirent les conséquences, le premier pour ce qui est du sujet, et le second pour ce qui est de l'objet. Le Séminaire qui manque, celui des Noms-du-père, est peut-être celui où le chemin parcouru aurait été le plus sensible, c'est-à-dire voir le signifiant primordial pluralisé et non plus comme étant la clef de la consistance.

Ce chemin de Lacan a remis en cause la proposition que l'inconscient est le discours de l'Autre, ainsi que l'optimisme stratégique de l'analyste. Une stratégie, en effet, comporte que dans l'Autre ça parle, ça calcule, ça sait déjà. Or, dans l'analyse, la conjecture doit impliquer que l'Autre ne sait pas qu'il n'existe pas. C'est cela qui s'appelle le sujet supposé savoir. C'est aux antipodes de ce que serait un Autre du savoir qui, lui, saurait d'avance, saurait, avant qu'on s'en soit aperçu, ce qu'il y a.

Il ne s'agit pas, dans l'expérience analytique, du savoir de l'Autre, lequel reste pourtant obsédant. Il s'agit d'un savoir qui tient au reste, soit précisément à ce que l'Autre ne sait pas - un savoir qui atteint l'objet a comme le point "où toute stratégie vacille" dans l'analyse. Le pari de Pascal est un calcul et non une preuve. Le propre de l'acte analytique, c'est que ce soit un acte sans Autre. Ca va à l'opposé des constructions antérieures de Lacan, à savoir l'acte posé comme fait de dire - le tu es ma femme -, et les conséquences qui s'ensuivent quant à la reconnaissance. Cette construction antérieure était liée à un Autre comme témoin.

Supposer un acte qui ne comporterait pas un Autre, c'est tout à fait nécessaire pour la pratique analytique. Supposer un acte qui ne comporterait pas un Autre, c'est tout à fait nécessaire pour approcher quoi? C'est tout à fait nécessaire pour approcher de façon moins triviale le fait que "l'analyste ne s'autorise que de lui-même".

Bon, je vais m'arrêter là. Je continuerai la semaine prochaine.

DES REPONSES DU REEL

Jacques-Alain Miller

VII - Cours du 18 janvier 1984

La fois dernière j'ai été long, mais cette fois-ci je vais faire court. J'ai fait long pour une raison très simple: c'est que je ne m'en suis pas aperçu, et ce pour une raison qui ne m'est apparue qu'après coup, à savoir que je m'imaginais que j'avais commencé à 14 heures - ce qui fait que je m'imaginais devoir terminer à 16 heures et que tout ce que je ferai en moins serait de ne pas remplir mon contrat.

Si je me suis imaginé que je devais aller jusqu'à 16 heures, ce n'est pas simplement parce que j'avais oublié que je commençais à 13 heures et demie, mais parce que j'étais revenu à l'année dernière. Je veux dire que le franchissement de l'année m'avait ramené à l'année

d'avant. Aujourd'hui, je sais que je peux m'arrêter facilement à 15 heures 15, ou même à 15 heures, sans être en infraction. Évidemment, ça montre là les répercussions de ces franchissements signifiants. Passer d'une année à l'autre, ça a suffit à me désorienter dans ma tâche. Ca mérite que l'on donne à ça toute sa valeur: accentuer l'acte, et spécialement l'acte analytique.

La dernière fois, j'ai mis en question la formule que l'inconscient est le discours de l'Autre, et suffisamment pour marquer qu'il n'est pas démontré que cette formule vaille lorsqu'est dénoncée la faille du sujet supposé savoir. Je m'occupe de la pratique analytique. Ca comporte pour moi, et sans hiatus, que je m'occupe de l'enseignement de Lacan, et que je considère que les scansions de cet enseignement, ses ruptures, ses évolutions, et le tissu de ses conséquences, comptent pour nous dans l'exercice de la psychanalyse. Les contours de Lacan, ses glissades, ses points d'arrêt, sont constitutifs de notre pratique analytique.

Si j'ai apporté quelque chose dans ce Cours - on en est à la troisième année après une interruption de deux ans -, c'est spécialement de débloquer l'enseignement de Lacan, de marquer que cet enseignement n'est pas un bloc mais qu'il est parcouru de tensions, et qu'il est à prendre comme autant de réponses qui se sont tentées sur le fond d'une problématique. C'est très éloigné de prendre cet enseignement pour je ne sais quel dogme, et de faire de n'importe quelle citation une réponse définitive. C'est tout le contraire! Non pas dogmatiser Lacan, mais problématiser, ramener à la problématique qui sous-tend cet enseignement et qui l'anime. C'est ainsi que je ne recule pas à mettre en question cette formule des débuts de Lacan. Je considère même que Lacan polémique avec Lacan.

La formule de l'inconscient comme discours de l'Autre a sa valeur. Elle l'a tous les jours dans la pratique analytique. Elle nomme très bien cette dimension qu'abrégeait le ça parle, et dont le sujet témoigne quand il peut attester qu'il ne s'y reconnaît pas, voire qu'il ne se reconnaît pas - ce qui peut être une façon de témoigner du changement induit par l'expérience. Il ne s'y reconnaît pas: c'est une façon négative de dire que dans un discours, il y reconnaît l'Autre, ou, à défaut de le reconnaître, qu'il le rencontre, proche et étranger. Freud, à sa façon, avait abordé cette dimension sous le nom de l'inquiétante étrangeté - ce qui est mettre une poésie de la langue sur le thème de l'Autre scène que l'on rencontre déjà chez Fechner.

Cette altérité, on peut dire que le psychotique l'illustre de façon éminente dans les phénomènes de l'automatisme mental. L'inconscient est le discours de l'Autre peut se soutenir de cette expérience: passion du signifiant, du signifiant qui vient de l'extérieur et qui opère une intrusion dans la sphère de la cogitation intime du sujet. Là, la présence du discours de l'Autre ne peut être niée. A cet égard, cette formule est au niveau de la phénoménologie de surface.

Pourquoi ne pas dire que c'est en tant que psychiatre formé par Clérambault - Clérambault l'inventeur de l'automatisme mental - que Lacan, devenu analyste, a su repérer cette même dimension d'altérité dans les formations de l'inconscient, c'est-à-dire dans les névroses. Il a pu réveiller ainsi la surprise qui en connote l'émergence, et la dénégation qui consiste à formuler, à laisser entendre que ce n'est pas ce que je disais après l'avoir dit. Ce n'est pas ce que je dis: ça peut se dire après que quelqu'un ait donné une interprétation de votre discours. Vous dites quelque chose, puis quelqu'un vous le restitue, et vous formulez alors que ce n'est pas ce que vous dites, ou bien même que ce n'est pas vous qui le dites mais l'Autre.

Eh bien, c'est de ça qu'il s'agit: la dénégation, telle que Freud l'a située, comporte que l'inconscient est le discours de l'Autre. Un ce n'est pas ce que je dis comporte toujours cette

imputation à l'Autre. C'est bien par là que l'on peut situer l'interprétation dans les névroses. On peut la situer par rapport à la dénégation. Et c'est ce qui vous explique que Lacan puisse réduire l'interprétation à un simple tu l'as dit, c'est-à-dire conduire le sujet à devoir s'y retrouver dans le discours de l'Autre.

Il est donc certain que cette formule de l'inconscient comme discours de l'Autre n'est pas une formule dépassée, mais une formule qui nous guide - j'essaye de vous le montrer - au plus près de l'expérience, et qui nous évite, par exemple, de nous rabattre trop vite sur la projection. Même là où il peut paraître que le mécanisme imaginaire de projection est en fonction, il s'agit en fait du discours de l'Autre - du discours de l'Autre qui n'est de nulle projection.

Ca permet de définir l'inconscient - notion difficile puisqu'elle traîne derrière elle des traits psychologiques, philosophiques -, dont Lacan considère que c'est un des signifiants légués par Freud et avec quoi il faut faire. Il y en eut peu, en effet, que l'on a osé ajouter à la liste freudienne. Parmi ceux-là, note Lacan, il y a le self construit par la communauté des orthodoxes, le self spécialement winnicottien.

De ces signifiants, Lacan lui-même en a ajouté à la liste freudienne, et ils structurent maintenant pour nous l'expérience analytique, à savoir l'Autre, l'objet a, ou le sujet, ou bien encore le signifiant avec ses deux indices 1 et 2. Voilà autant de termes qui structurent pour nous l'expérience analytique et qui ne sont pas sur la liste freudienne. Il y en a d'autres qui se trouvent sur cette liste, par exemple le phallus, et qui se trouvent par Lacan remaniés. Pour ce qui est de l'inconscient, nous avons là, évidemment, les éléments d'une définition. Appelons inconscient dans le discours du sujet, les émergences du discours de l'Autre.

J'ai signalé la dernière fois un changement de l'Autre dans sa définition par Lacan, un changement qui va de la consistance à l'inconsistance. Il paraît que ce que j'ai dit dans la dernière demie-heure est à reprendre. C'est ce qu'on m'a dit. Evidemment, je ne vais pas le reprendre comme c'était, mais je vais essayer d'assurer ça. On m'a confié que le mot de consistance, pour les gens qui avaient entendu Lacan sur les noeuds, ne s'entendait pas comme je l'ai employé, et il faut donc que je fasse une petite remarque sur ce terme de consistance.

Il faut d'ailleurs que je parle aussi d'un autre mot que j'avais employé. Lacan a formulé le mot de rengrègement: "rengrègement du refoulement", dit-il. En consultant un peu vite le petit Robert que j'avais sous la main, je vous avais déclaré qu'on ne le trouvait pas au dictionnaire. Wachsberger m'a signalé qu'on le trouve dans le grand Littré. Ce mot existe donc dans le trésor des signifiants. C'est important de le noter en passant, mais revenons au mot de consistance.

Je ne sais pas si ça vaut la peine de regarder le Littré là-dessus. Je pense qu'il ne nous donnera pas le sens qui nous intéresse. La consistance, tel que Lacan en a utilisé le terme à propos des noeuds, est une propriété de l'imaginaire et, par là, une propriété imaginaire de chacun de ces trois ronds où Lacan métaphorise le réel, le symbolique et l'imaginaire, et ce au point de parler de ces trois ronds comme de trois consistances. C'est tout de même dire que ça tient ensemble. Mais quand j'ai employé le mot de consistance, ce n'est pas aux noeuds que j'avais affaire. C'est à la consistance au sens logique qui, d'ailleurs, comporte aussi que ça tienne ensemble.

La consistance au sens logique, ça qualifie un système formel, un système signifiant où une formule de ce système et sa négation ne sont pas tous deux des théorèmes. C'est donc un système où a et non a ne sont pas tous les deux démontrables. Un système inconsistant, au contraire, c'est lorsqu'une formule et sa négation y sont démontrables, de telle sorte que de

proche en proche, toutes ces formules sont autant de théorèmes. Un système inconsistant, c'est un système où tout est démontrable, où tout est le contraire de tout. Ca fait que ça présente un intérêt assez mince du point de vue de la démonstration. On qualifie alors le système de trivial.
Evidemment, on chasse l'inconsistance, on la dépiste comme une maladie. J'ai naguère écrit un tout petit article, un compte-rendu pour rappeler ma sympathie pour les logiciens qui essayent quand même de faire des logiques de ces systèmes inconsistants et qui y arrivent en localisant l'inconsistance, c'est-à-dire en faisant en sorte que l'on puisse admettre, dans une partie du système, la démontrabilité d'une formule et de sa négation, cela avec suffisamment de barrières pour que la contagion ne se communique pas au reste du système.
Pour le dire vite - on y reviendra -, ça se fait en affaiblissant la négation. Entre a et non a, il peut y avoir bien des relations. On peut donner bien des valeurs à ce non a. Ces logiciens sont donc en général conduits à distinguer une négation stricte et une négation affaiblie - ce qui permet de faire voisiner comme vraies la formule et la négation. Ca permet et ça suppose que l'on étende l'ontologie de ce système. Ca veut dire qu'on admet le fait de pouvoir traiter, manier des entités qui sinon seraient exclues de la considération logique, qui paraîtraient si informes du point de vue logique, que l'on ne pourrait pas les traiter, les admettre et raisonner dessus.
Ca ne va pas très loin, il faut l'admettre, du point de vue de la logique mathématique, mais j'avais déjà signalé l'intérêt que nous, nous pouvons y trouver, ne serait-ce que pour écrire cette inquiétante étrangeté freudienne qui repose tout entière sur le fait que deux mots contraires peuvent vouloir dire la même chose: Heimlich / Unheimlich. Cette analyse linguistique de Freud est, à cet égard, l'appui le plus évident, le plus sûr que nous pouvons trouver pour saisir que nous ne pouvons pas nous satisfaire de consistance s'agissant de l'expérience analytique.
C'est là qu'il nous faut mesurer le chemin parcouru par Lacan, en opposant par exemple son écrit sur la psychose et "La chose freudienne" à son écrit de "Subversion du sujet". N'importe qui se rendrait compte que l'on a touché à l'Autre entre temps.
Le point de départ de Lacan - celui qui est resté le plus célèbre et qu'il faut que nous arrivions à déplacer - est linguistique. Il n'est pas logique. Il est même au départ tout pétri de théories de l'argumentation. Son point de départ linguistique comporte la consistance du système signifiant, puisque c'est la condition même de la définition saussurienne du signifiant, à savoir qu'un signifiant ne vaut que par différence d'avec les autres, et que ce n'est pas à cet égard une entité substantielle définissable en elle-même par des qualités et propriétés, mais une fonction différentielle.
Cette évaporation de la substance signifiante a cependant pour condition la consistance du système. C'est ce qui permet de poser que les signifiants sont relatifs les uns aux autres. A cet égard, il y a un totalitarisme du structuralisme naïf. Lacan raisonne sur les signifiants à partir du lieu du signifiant qui est la condition de leur consistance. Le lieu du signifiant, c'est là où les signifiants consistent. Il est donc conduit à la problématique de l'ensemble, c'est-à-dire à savoir comment, et à quelles conditions, les signifiants tiennent-ils ensemble? Il va alors investir progressivement cet Autre linguistique par la logique mathématique et la théorie des ensembles, y compris les paradoxes de cette logique mathématique.
Le lieu du signifiant, ça se complète - c'est ce qu'apporte la réflexion de Lacan sur la psychose - du lieu de la loi. Evidemment, ce terme de lieu de la loi n'est pas très précisé. Qu'est-ce que ça comporte? Ca comporte ce qu'il faut faire et ne pas faire, ce qu'il faut dire

ou ce qu'on peut dire ou ne peut pas dire. Cet ordre second de la loi, qui se surimpose à la consistance signifiante, se marque essentiellement dans ses défaillances. C'est là que l'on peut apercevoir ce que ça soutient, et que c'est là que la psychose est indicative: lorsqu'il y a faillite du Nom-du-Père, le signifiant se déchaîne dans le réel. C'est ce que veut dire la forclusion du Nom-du-Père. Le Nom-du-Père, forclos du lieu du signifiant, revient dans le réel et tire des signifiants à sa suite.

Je vous ai cité, la dernière fois, cette formule qui définit le Nom-du-Père comme ce qui dans le lieu du signifiant est le signifiant de l'Autre comme lieu de la loi. C'est ce qui dans l'Autre comme lieu du signifiant est le signifiant de l'Autre comme lieu de la loi. Il n'est pas sorcier de voir que ça implique deux positions de l'Autre et une auto-inclusion logique de l'Autre. L'Autre apparaît comme un catalogue qui se contient lui-même.

Ce texte sur les psychoses reste quand même un point de culmination dans l'enseignement de Lacan, puisqu'il croise son Séminaire III et son Séminaire IV. Dans Les psychoses, le troisième, il n'est pas question de métaphore paternelle. Vous n'avez aucune élaboration sur le statut du signifiant imaginaire du phallus. C'est seulement dans le Séminaire IV que Lacan fait cette avancée qui lui permet de recroiser ces termes dans sa métaphore paternelle.

Eh bien, dans ce texte sur les psychoses, il est clair qu'il y a un Autre de l'Autre. C'est même ce que comporte la formule que je vous ai dite. Quand Lacan martèlera qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, c'est sa propre élaboration antérieure qu'il dénoncera, et c'est ce qui lui permettra de faire un pas au-delà.

La loi dont il est question dans son élaboration de la psychose, cette loi qui est de contention du signifiant, qui retient le signifiant de passer dans le réel, cette loi du Nom-du-Père telle qu'elle est là formulée, c'est une loi qui se soutient d'elle-même. Je veux dire qu'elle n'a pas son origine dans le désir. Et tout l'effort subséquent de Lacan sera au contraire de marquer que la loi s'origine du désir. Il ne suffit pas du tout de la définir à partir de la contention signifiante.

Si je reprends tous ces éléments, c'est pour vous conduire à un point qui nous fera faire une avancée dans la lecture de Lacan, à savoir de s'apercevoir que la jonction de la loi et du désir, comme l'envers et l'endroit d'un même, est précisément ce qui oblige à donner à l'objet a sa valeur, à ce qui fait sa position énigmatique par rapport au champ de l'Autre. C'est ce qui, en définitive, amène Lacan à la nécessité de l'acte analytique, c'est-à-dire la formulation que l'analyste dans l'expérience n'est pas sujet.

Il faut ajouter à ces deux Autres - l'Autre comme lieu du signifiant et l'Autre comme lieu de la loi -, un Autre plus imprécis et plus proche de la théorie de l'argumentation, à savoir l'Autre de l'adresse. Lacan ne s'est pas contenté de dire que l'analyste devait savoir fonctionner comme l'Autre dans l'expérience analytique. Il a invité l'analyste à savoir être celui à qui le discours s'adresse. Ca comportait aussi bien que l'analyste devait savoir situer l'Autre auquel sa parole, sa parole à lui l'analyste, doit s'adresser. Ca comporte que quand le discours est sur l'axe symbolique, entre S et A, cet axe vaut pour les deux qui fonctionnent dans l'expérience analytique.

Cet Autre de l'adresse, au sens de Lacan, vaut pour tout discours et pas seulement pour le discours de l'Autre en tant qu'il définit l'inconscient: "Aucun discours, sur quelque inertie qu'il s'appuie ou à quelque passion qu'il fasse appel, ne s'adresse jamais qu'au bon entendeur auquel il porte son salut." Il y a là une forme littéraire avec le maniement de la formule - à bon entendeur salut - qui s'y joue. Mais ça dit logiquement quelque chose de très fort, à savoir que l'adresse de tout discours n'est pas simplement la personne que vous

avez en face de vous, mais que tout discours digne de ce nom comporte une part - la part essentielle - qui va au-delà de ce qui se dit.
C'est une façon d'amener là le fait qu'on ne sait pas ce qu'on dit. On ne sait pas ce que l'on dit puisque ce que l'on dit dépend de comment on l'entend. Le bon entendeur qui prend position au-delà de ce qui se dit, est maître par là de la vérité de ce qui se dit. Je ne vois là que confirmation de ce que je vous avance, à savoir que l'Autre, celui dont Lacan est parti, est un maître, et que c'est sur le fondement de ce maître qu'il a développé tout le premier mouvement de son enseignement. Cet Autre qui est au-delà de l'échange des semblables, quand Lacan l'évoque, à quoi fait-il recours sinon à des disputes de maîtrise. La bonne foi de l'Autre, c'est l'Autre comme consistant, l'Autre qui ne valide pas tout et le contraire de tout, et qui donc fonde la possibilité du discours comme rationnel. A cet égard, la bonne foi de l'Autre, sous ses dehors bonasses, cache le maître.
Au niveau où nous sommes, ce niveau que Lacan appellera ensuite préalable, c'est bien la maîtrise qui fait la loi. Si on ne voit pas ça, on ne comprend pas comment Lacan peut dire - dans ce petit texte sur L'acte psychanalytique qui va reparaître dans Ornicar? - que le psychotique est le maître dans la cité du discours. C'est paradoxal puisqu'il en paraît au contraire être serf. Il faut garder cela en mémoire pour saisir ce qu'est l'interprétation.
L'interprétation, c'est l'interprétation du bon entendeur. L'interprétation dans l'expérience analytique, c'est ce qui fait qu'il n'y a pas de questions pour le psychanalyste. Bien sûr, des questions, on lui en pose. On n'arrête pas de lui en poser si on l'érige comme Autre du savoir, et cela, bien entendu, pour prendre la mesure de sa défaillance à satisfaire ce qu'il s'agit vraiment de savoir. On lui pose donc des questions, mais, au fond, le psychanalyste dans son exercice n'entend jamais que des réponses. Il n'entend que des réponses même quand on l'interroge. Il n'entend que des réponses parce qu'il est dans la position d'interpréter. Interpréter une question, c'est aussitôt la transformer en réponse.
C'est ce qui fait que le couple qui est ici à situer, c'est d'un côté la réponse, y compris quand on interroge, et de l'autre côté cette interprétation qui écoute. Mais si on dit écoute, il faut bien dire qu'on n'a pas dit la chose. Dans ce petit texte, Lacan parle de l'idolâtrie de l'écoute chez le psychanalyste. C'est un peu passé maintenant, mais il y avait pendant toute une époque ce genre de flûte psychanalytique: on enchantait les auditoires avec le culte de l'écoute. Ce terme est donc un peu affadi pour ce dont il s'agit - ce terme que Lacan va conduire bien loin de toute possibilité d'idolâtrer, en faisant de l'analyste un déchet de l'expérience analytique.
Le terme d'entente pourrait être utilisé, mais c'est encore trop préjuger. En effet, entendre suppose un corps. C'est presque plutôt le terme de sanction qu'il faudrait - terme utilisé par Lacan dans "La chose freudienne" -, puisque ça va jusqu'à entendre si l'Autre a ou non parlé. Il est vrai que vous ne pouvez pas savoir si vous avez parlé tant que ça n'a pas une sanction du côté de l'analyste. C'est ce qui fait l'apparence de maîtrise de sa fonction - l'apparence et aussi sa réalité de structure. Sanction donc, et mieux vaut dire sanctionner, car cette sanction porte aussi la culpabilité qu'elle appelle.
Sanction, scansion. La scansion peut suffire. Elle peut suffire à opérer cette pratique de l'interprétation. Le couple qui régit l'expérience n'est donc pas celui de la question et de la réponse. Je dirai que c'est celui de la réponse et de la ponctuation.
A habiller cette structure de l'interlocution analytique, Lacan a produit le couple demande-désir. La demande, c'est attendre l'interprète. La demande, on la refuse. Par contre, le désir, au sens de Lacan, c'est son interprétation. Ca veut dire que le désir est ce qui du discours s'adresse au bon entendeur. Par là, le désir est toujours indirect. Le désir, il n'y a pas de mot

pour le dire, même si c'est à travers les mots qu'il se fait entendre de son adresse. C'est ce que résume la formule de Lacan à cette époque, à savoir que le désir n'est pas articulable même s'il est articulé. Le désir n'a sa valeur que s'il est situé à partir d'un déficit constitutif du signifiant.

La question est de savoir de quelle façon la ponctuation peut le satisfaire. A cet égard, le désir est distinct de la demande. La demande, il y a du signifiant pour la dire. La demande, à l'occasion, ça comporte l'offre. Seulement, pour faire valoir le désir dans la demande, il faut évidemment quelques contorsions. C'est de ces contorsions que Lacan avait donné une formule mémorable: "Je te demande de refuser ce que je t'offre parce que ce n'est pas ça." C'est la contorsion propre de la demande quand elle s'efforce de formuler le désir, ou plutôt quand elle s'efforce de le ponctuer à la place de l'Autre.

Samedi, j'ai été parler à l'université de Montpellier, et ce qui m'est venu, c'est de raconter un exemple, un exemple prélevé dans l'expérience. Je peux le redonner car ça vient bien ici. Je ne risque rien puisque c'est un fragment de cas qui m'a été rapporté par un autre analyste qui en plus n'exerce pas sur le territoire national. Ca n'empêche pas que l'on puisse s'y reconnaître par rapport à la généralité du cas. Ca illustre très bien ce dont il s'agit, à savoir cette contorsion, et justement la position énigmatique de l'objet par rapport à l'Autre, puisque là nous avons un objet. Nous l'avons sous les espèces exquises et familières de la demande qui est le cadeau.

Un cadeau. Ca nous introduit très bien à la question qui nous occupe. Ca va ménager une place à l'objet a dans l'expérience - objet a qui, il faut bien le dire, ne se laissait même pas soupçonner dans les six ou sept premières années de l'enseignement de Lacan. Dans cet Autre du signifiant, dans cet Autre de la loi, dans cet Autre de l'adresse, il faut que Lacan ait foré un sérieux trou pour pouvoir donner cette importance si essentielle à l'objet comme objet a. Dans la consistance de l'Autre que je vous ai présenté, il n'y a pas de place pour l'objet a.

Donc, un cadeau. On peut peut-être appeler ça un cadeau empoisonné. En tout cas, c'est un cadeau - ça arrive souvent pour les cadeaux - enveloppé. Cet exemple m'a d'ailleurs fait réfléchir sur cette habitude qu'on a d'envelopper les cadeaux. Ca peut évidemment s'interpréter d'une façon grossièrement freudienne, à partir du fondement anal du cadeau. L'enveloppe - on voit ça à Noël -, ce n'est pas seulement pour faire joli. C'est pour que l'on ne sache pas ce qu'il y a dessous.

Il s'agit donc dans cet exemple d'un cadeau enveloppé qu'une personne amène chez son analyste. C'est une personne qui, au bout de quelques mois d'analyse, a choisi cette issue, cette voie d'aimer son analyste, c'est-à-dire de le lui déclarer: je vous aime. Ce n'est pas une façon parmi d'autres de vivre ou de déclarer l'amour de transfert. L'amour de transfert s'accommode très bien d'une impatience répétée à l'endroit de son analyste, s'accommode très bien de le vouer aux Gémonies, ou même, à l'occasion, de professer son indifférence. Tant que la régularité est là, quelque chose au moins se maintient, à savoir cet amour de transfert. L'amour de transfert est un trait de structure et non un phénomène.

Nous avons donc un cadeau, un cadeau enveloppé qui n'arrive pas dans les bras de l'analyste car il reste dans les mains de la patiente. Il lui reste entre les mains puisqu'elle formule cette proposition: Je sais, les analystes n'acceptent pas les cadeaux. Et elle ajoute: Si vous me le refusez, ça me fera faire plein de rêves.

Embarras de l'analyste... Embarras puisque, au fond, on lui présente la généralité de l'analyste en disant

les analystes. C'est définir l'analyste par un prédicat: tous les analystes refusent les cadeaux,

je ne refuse pas les cadeaux et donc je ne suis pas analyste. Voilà ce que le sujet, diablement retors, offre à l'analyste. Il ne lui offre pas un cadeau. Il lui offre ce paradoxe, cette difficulté. L'analyste en question sent bien là qu'il achoppe, il sent bien là une faille, et il refuse le cadeau. Il refuse, et elle rêve.

Elle rêve d'un chirurgien - et là les réponses du rêve apparaissent vraiment limpides - qui s'apprête à couper le sexe de l'analyste. Mais, surprise, il ne le fait pas. Il ne peut pas le faire parce que l'analyste n'en avait pas. C'est presque trop beau, là, que cette castration de l'Autre! C'est évidemment le but de la manoeuvre, mais c'est une manoeuvre qui est aussi à plusieurs niveaux. En effet, d'un côté, elle formule que l'analyste respecte la loi des analystes, c'est-à-dire que ce maître est un pseudo maître, un esclave du prédicat analyste, et elle conduit sa démonstration jusqu'à la forme extrême de l'impuissance.

Mais, en même temps, qu'est-ce qu'elle offre là et dont elle demande aussi bien qu'on le refuse? Personne ne pensera que l'on force les choses en considérant que ce qu'elle a offert, et qui doit être refusé au nom de la loi des analystes, c'est son être même, cet être même de la patiente. La dérobade ne peut pas être mieux incarnée qu'ici: elle dérobe son être dans le mouvement même de l'offrir.

C'est quand même par le biais de cet objet offert que ça s'effectue, par le biais de cet objet qui - faites y attention - ne trouve pas sa place dans l'Autre puisque l'analyste le refuse. C'est un objet qui, présenté de telle sorte, ne peut pas se localiser dans l'Autre. Alors, le résultat, c'est qu'elle se met à nouer une liaison avec, dit-elle, un homme qui ressemble à l'analyste, et tout en demandant à ce dernier de déplacer un rendez-vous pour pouvoir se livrer plus à l'aise à ses galipettes.

C'est un chemin d'épreuve pour l'analyste. C'est un chemin d'épreuve qui indique que ce cadeau empoisonné, eh bien, il fallait l'accepter! Il fallait l'accepter de telle sorte que ce don de la personne - puisque c'est ça - n'obtienne pas son rejet de l'Autre. Ca aurait été, par ce biais, obtenir une inscription dans l'Autre.

Evidemment, on ne peut pas substituer à la proposition de la patiente, le fait que l'analyste accepte toujours les cadeaux. On ne peut pas mettre sur sa porte: ici on accepte les cadeaux. Mais - et c'est connu - il faut faire très attention avant de refuser les cadeaux. En effet, ce qui joue, là, c'est bien cette contorsion de la demande et du désir. Ce cadeau, est-ce qu'il supplémente, complémente l'Autre? C'est ce que je laisse en pierre d'attente pour passer à l'autre extrémité que je vous ai annoncée et qui est la "Subversion du sujet".

Dans cette autre extrémité, ce qui est manifeste d'emblée, c'est que la définition de l'Autre comporte qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Et, dans ce texte, vous trouvez non seulement ça, mais aussi que l'Autre est inconsistant. L'adjectif d'inconsistant est bien dans le texte. C'est un texte qui fait écho à la fin de la "Question préliminaire à tout traitement possible de la possible". Il y fait écho dans les pages 806 et 807 que j'ai déjà souvent parcourues. Il y fait écho puisque Lacan y éprouve le souci de resituer la psychose en formulant - c'est connu - que le sujet de la psychose se suffit de ce qu'il appelle l'Autre préalable. Ca a au moins la valeur de nous montrer que Lacan ne répugne pas à utiliser l'expression de sujet de la psychose qui est régulièrement un thème de débats. Qu'il y ait dans ce texte référence au texte sur la psychose, vous en avez la trace dans le paragraphe où Lacan évoque les messages de code et les codes de message dont il est question dans sa "Question préliminaire".

Mais qu'est-ce que c'est que cet Autre préalable? L'Autre préalable, c'est l'Autre consistant. C'est, page 807 - on passe souvent sur le contexte de cette attribution -, "L'Autre comme site préalable du pur sujet du signifiant, y tient la position maîtresse [...] en maître absolu."

A cet égard, ce que Lacan formule ici, c'est sans doute un Autre. Mais, en tant que maître absolu, cet Autre ne peut être que l'Autre consistant. Si on déchiffre ce qu'il formule - il dit que le sujet de la psychose se soutient à l'étage inférieur de son Graphe -, on voit que le sujet de la psychose a affaire au maître absolu. C'est ce que l'on saisit avec sa filiation au signifiant maître.

En un premier temps, l'Autre comme trésor du signifiant est sans doute complet. Il est complet, mais à ceci près que nous, nous formulons $, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de signifiant du sujet. C'est ce que Lacan traduit en disant, page 806, qu'en cette place le sujet s'y compte mais ne s'y compte que comme manque: "le sujet ne se constitue qu'à s'y soustraire et à la décompléter essentiellement pour à la fois devoir s'y compter et n'y faire fonction que de manque."

Le signifiant maître, c'est le signifiant qui compte le sujet. Le sujet de la psychose a parfaitement affaire au maître absolu sous les espèces du signifiant qui compte le sujet. Si on n'admet pas ça, on ne saisit pas les chemins d'une cogitation implicite pour Lacan, à savoir que le psychotique puisse être dit, dans la cité du discours, comme le maître.

La première position de l'Autre, cette position saussurienne de l'Autre, elle implique donc consistance et complétude du signifiant. La question que Lacan pose, celle de savoir si ce cercle peut être carré, il y répond par la négative. Cette question est celle par quoi il dément son schéma L. Le cercle dont il s'agit, c'est celui qui va de s(A) comme ponctuation, à l'Autre comme lieu du signifiant. C'est ce cercle de l'assertion anticipée qui fait d'ailleurs la racine du sophisme des trois prisonniers.

Schéma 1

s(A)                    A

Lorsque Lacan pose la question de savoir si ce cercle peut être carré, si on peut en faire la quadrature, il pose simplement la question de savoir s'il peut être retraduit dans le schéma à quatre termes qu'il avait donné auparavant. Il pose la question de savoir si cette soumission du sujet au signifiant est susceptible du calcul stratégique que comporte ce carré du schéma L:

Schéma 2

S ___________________ a

a'___________________ A

Il pose la question de la façon dont lui-même a résolu la question avant. Il avait entrepris, en effet, la quadrature du cercle de la soumission du sujet au signifiant. Et il l'avait entreprise de quoi? Il le dit lui-même en toute lettre: il l'avait entreprise de la supposition que la batterie signifiante est complète et que l'Autre est consistant. C'est là, bien sûr, ce qui fonderait le calcul de la conjoncture dans la psychanalyse, s'il fallait entendre par là une stratégie à coup sûr. Une stratégie à coup sûr, ce n'est certainement pas ce que j'ai défendu ni ce que j'ai dit. Une stratégie à coup sûr, il faut voir ce que ça serait! Ca serait une stratégie sans acte.

Il y a des démarches plus ou moins rationnelles, même si elles introduisent des éléments vaguement irrationnels. J'ai lu, à ce propos, un livre très distrayant. Ce n'est pas la correspondance de Peyrefitte et Montherlant... Il s'agit de Peters et Waterman, qui sont les auteurs d'un ouvrage qui s'appelle Le Prix de l'excellence. C'est un best-seller aux Etats-Unis: un million d'exemplaires... Ca définit une nouvelle stratégie pour les industries, une nouvelle stratégie de management pour les années 80.

C'est très amusant parce que c'est présenté comme une conséquence de la guerre du Vietnam. Je veux dire qu'ils ont saisi comme insuffisante l'approche purement rationnelle qui considérait que l'on gagnait la guerre en produisant le maximum de cadavres. Ils se sont quand même rendus compte qu'il y avait d'autres facteurs. C'est ce traumatisme-là qui a donc conduit à une stratégie qui veut faire sa part à ce qu'ils appellent l'irrationnel. Ils rappellent que les gens qui sont dans l'entreprise ne sont pas simplement des tire-au-flanc mais des êtres de désir. Ils le disent presque comme ça, et ils entreprennent donc de tenir compte de ce facteur.

Ca ne les mène pas très loin, sinon à prôner la constitution de mythes dans l'entreprise - des mythes d'entreprise... Ils démontrent que IBM, Mac Donald's, Caterpilar, etc., ce n'est pas la rationalité exhaustive de leurs calculs qui leur a fait surmonter la conjoncture depuis vingt ans, mais que c'est au contraire le mythe, c'est-à-dire les phénomènes de langage qui habitent ces entreprises et qui permettent un fonctionnement optimum. Ca les conduit par exemple, comme les Japonais, à prôner qu'il faut chanter le matin l'hymne de l'entreprise pour se motiver. Mais enfin, il faut bien voir qu'on a là un élément où la stratégie qui répond à la quadrature du cercle en a pris un coup. On essaye d'intégrer autre chose.

Il est certain que le schéma de la quadrature du cercle que Lacan a construit, et où il a réglé l'expérience analytique pendant plusieurs années, est un schéma qui ne comporte pas du tout le sujet comme barré. Il ne faut pas l'oublier. Ce schéma comporte au contraire le sujet qui répond à l'Autre consistant, c'est-à-dire un sujet dont le signifiant lui est propre. Le Graphe, lui, il répond au contraire à l'impossibilité de cette quadrature du cercle. Il inscrit cette fois-ci $, c'est-à-dire l'élément qui décomplète la batterie signifiante. D'une part, il la décomplète, et, d'autre part, il déconsiste l'Autre. Lacan le dit en passant dans ce texte, d'une façon qui n'est pas encore élaborée: "Le manque de la jouissance fait l'Autre inconsistant."

Voilà les deux points d'accrochage qui font vaciller la stratégie rationnelle. D'un côté, le sujet, on ne peut l'écrire que comme manque de son propre signifiant, et, de l'autre côté, l'Autre n'épuise pas la jouissance. De cela, dans "Subversion du sujet", nous n'en avons encore qu'un abord. Ce que l'on a retenu de ce texte, c'est qu'il y avait quand même dans l'Autre un signifiant de la jouissance: o. On a reconnu que Lacan mettait en fonction comme o le signifiant de la jouissance. On s'est trouvé rassuré qu'il y ait quand même, dans le bric-à-brac que comporte le trésor du signifiant, le signifiant de la jouissance. C'était oublier la notation de Lacan qui dit que le manque de jouissance fait l'Autre inconsistant.

Pour que ça parvienne à la compréhension de l'analyste, il a fallu qu'à la jouissance, en tant que son manque fait l'Autre inconsistant, Lacan donne un symbole à son tour, mais un symbole d'une autre sorte, à savoir l'objet a. La formule du fantasme: ($ <> a), il faut voir d'où elle procède. Elle provient de l'annulation de la première quadrature du cercle de Lacan, d'une part en tant que le sujet la décomplète, et d'autre part en tant que l'objet a la rend inconsistante.
Le problème que nous rencontrons, c'est que l'objet a est détaché. Nous pouvons accoler le symbole Ics, qui vaut pour l'inconscient, à l'Autre de l'inconsistance. Ics, ça vaut pour inconsistance et inconscient. Par contre, du côté de l'objet a, c'est la consistance. Sans cela comment comprendre ce à quoi précisément Lacan nous mène dans son petit texte sur L'acte psychanalytique ? Sans cela comment pourrait-on rendre compte que pour lui le psychanalyste dans son acte remet à "l'en-soi d'une consistance logique" de décider de la fin de la cure? L'en-soi d'une consistance logique... Moi, je dis que c'est par cette expression que Lacan désigne l'objet a, et que ça n'a de sens que si l'on a commencé par prendre mesure de l'inconsistance de l'Autre.
Ce qu'il y a de surprenant là-dedans, c'est que Lacan a abordé cette avancée vers l'objet a, dans son Séminaire du Transfert, par la figure bien connue du Silène platonicien contenant l'agalma. On s'est imaginé que c'est parce que le Silène contient l'agalma que l'objet est au champ de l'Autre. Eh bien, pas du tout! Il n'est pas plus au champ de l'Autre qu'il n'arrive à s'y loger. Il y a d'autres façons que le cadeau enveloppé, et les paradoxes de la logique sont justement nécessaires à pouvoir situer l'objet par rapport à l'Autre, mais, foncièrement, dans la mesure même où il résume ce qui dans la jouissance n'est pas coordonné au signifiant, cet objet n'est pas au champ de l'Autre.
Dans la psychanalyse, on fait comme si. C'est ainsi qu'on opère. Cet objet qui échoue, qui est résidu, on fait comme s'il était au champ de l'Autre. C'est même ce qui permet le sujet supposé savoir. C'est avec ça que l'on bouche cet Autre qui fout le camp de tous les côtés. C'est avec cet objet que l'on fait tenir debout l'Autre dans sa stature de sujet supposé savoir.
Ce n'est pas d'une première évidence quand les psychanalystes enseignent. En effet, c'est vraiment quand ils enseignent que l'on peut s'apercevoir qu'ils ne sont pas du tout consistants. C'est seulement dans leur acte qu'ils font en sorte de tenir leur consistance de l'objet a. Les autres, ceux qui n'opèrent pas dans la ligne de Lacan, il faut qu'ils se taisent, ou à peu près. Ils n'enseignent pas. Vous pouvez le vérifier. Ou sinon tout à fait entre eux. Ils ne pourraient, de l'inconsistance dont ils témoignent dans l'enseignement, en venir à cette consistance de l'objet a.
Dès lors que cette inconsistance de l'Autre est posée, je dirai que l'on a au bout la nécessité de situer l'analyste comme objet a quand il fonctionne dans l'expérience. C'est là que se vérifie que le débat de Lacan avec Lacan s'accompagne d'emblée d'un débat de Lacan avec Winnicott. En effet, c'est Winnicott qui a inventé l'objet transitionnel dont Lacan ne recule pas à dire que c'est de là que sa voie lui a été frayée vers l'objet a.
Il faut regarder comment il tamponne ça dans "Subversion du sujet". Il arrive à cet objet transitionnel page 814 des Ecrits. Il y arrive précisément en rectifiant son texte sur la psychose, et en posant que c'est à partir du désir que la loi s'origine. Il l'explique en marquant que "par une symétrie singulière, il [le désir] renverse l'inconditionnel de la demande d'amour, où le sujet reste dans la sujétion de l'Autre, pour le porter à la puissance de la condition absolue (où absolu veut dire aussi détachement)".
D'un côté, dans la demande, le sujet reste dans la sujétion de l'Autre. Par contre, dans le désir, l'inconditionnel de l'amour devient condition absolue. Cette condition absolue, c'est

déjà ce qui deviendra plus tard l'objet a comme cause du désir. Pas de désir si cet objet n'est pas là. C'est ce dont le fétichisme nous donne une illustration.
Lacan ajoute: "(où absolu veut dire aussi détachement)." Ce qui est impliqué là, c'est déjà l'écart de cet objet par rapport à l'Autre. Lacan, dans son texte, est déjà à opposer une position du sujet, où le sujet est dans la sujétion de l'Autre, à une seconde position se référant à un objet qui est, lui, détaché de l'Autre, et qui nous garantit de l'Autre.
"Pour le gain obtenu sur l'angoisse à l'endroit du besoin, ce détachement est réussi dès son plus humble mode, celui sous lequel tel psychanalyste l'a entrevu dans sa pratique de l'enfant, le dénommant: l'objet transitionnel, autrement dit: la bribe de lange, le tesson chéri que ne quittent plus la lèvre, ni la main."
Si on relit ce passage avec de nouvelles lunettes, on s'aperçoit que ça dit déjà que l'objet comme condition absolue du désir est détaché de l'Autre, et que c'est même par là qu'il a sa fonction d'objet à tout faire contre l'angoisse. Seulement, cette ouverture, elle se referme tout de suite au paragraphe suivant: "Disons-le, ce n'est là qu'emblème; le représentant de la représentation dans la condition absolue, est à sa place dans l'inconscient..."
C'est là une phrase capitale parce que ce qui s'amorce de l'objet a est tamponné complètement par le représentant de la représentation, c'est-à-dire par un terme signifiant. Cette phrase dit que ça n'excède pas l'inconscient comme discours de l'Autre.
Au moment où Lacan fondera l'acte psychanalytique, c'est à nouveau à Winnicott qu'il fera référence, pour cette fois-ci assumer cette position de détachement de l'objet par rapport à l'Autre, et même la mise en fonction d'un savoir qui n'a rien à faire avec ce qui s'élabore de l'inconscient.
Lacan le dit dans une phrase qui a toute sa valeur et qui est dans ce petit texte sur L'acte analytique qui est à paraître. C'est quand il évoque l'Autre dont il n'y a pas d'Autre, l'Autre logique, l'Autre de l'inconsistance, et qu'il invite à l'explorer selon les lois de la logique: "Qu'un tel Autre s'explore le destine à rien savoir des effets qu'il comporte sur le vivant qu'il véhicule en tant que sujet à ses effets."
Ca, c'est une phrase schrebérienne. C'est bien ce que Schreber crie de toutes les façons, à savoir que le Dieu de l'ordre du monde ne connaît rien à la vie et aux passions des hommes. Ca indique, de la façon la plus radicale, la séparation de l'Autre et de l'objet. De quoi s'agit-il, en effet, lorsque Lacan parle "des effets qu'il [l'Autre] comporte sur le vivant qu'il véhicule"? Quel est cet effet majeur, sinon celui que nous baptisons l'objet a. Ce que Lacan implique d'une façon radicale, c'est que cet Autre du savoir ne sait rien de l'effet qu'il comporte comme objet a.
Ce qui, page 814 des Ecrits, est refermé en même temps que présenté, il faudra attendre la position de ce texte sur L'acte psychanalytique, et la révision qu'il comporte de la position de l'analyste, pour que ça émerge - ceci étant, encore une fois, le point "où toute stratégie vacille".
Eh bien, ce que je vous ai dit du sujet au premier trimestre de l'année dernière, demande à être abordé avec ça en tête. A la semaine prochaine.

DES REPONSES DU REEL VIII
Jacques-Alain Miller
Cours du 25 janvier 1984

"Le psychanalyste dans la psychanalyse n'est pas sujet." C'est une citation de Lacan. Il n'est

pas arrivé à cette thèse immédiatement, et elle reste encore, dans sa position de conséquence pratique, largement inaperçue. C'est pourtant un point décisif pour justifier, argumenter la psychanalyse telle que nous la pratiquons, telle que nous devrions la pratiquer si nous nous recommandons de l'enseignement de Lacan. Si j'ai accentué l'indétermination foncière du sujet dans la psychanalyse - foncière veut dire que cette indétermination tient à la structuration même de l'expérience -, c'est bien pour approcher la thèse que le psychanalyste dans l'expérience n'est pas sujet, alors que l'analysant, par contre, l'est.

Comment Lacan en est-il venu à faire basculer la position de l'analyste de celle de l'Autre à celle de l'objet a ? Ce comment que je formule n'ouvre pas seulement à une exégèse de l'enseignement de Lacan, puisque notre présupposé - je l'ai dit la dernière fois - est que cet enseignement, dans ses détours et ses méandres, répond - c'est le terme - à la logique même de l'expérience.

Considérons en effet que cette expérience a une logique. Elle a d'abord une logique au niveau de chaque cure. C'est une logique particulière qui ne comporte, à vrai dire, que deux moments-types, à savoir son entrée et sa sortie. C'est seulement pour ces deux moments que l'on peut conserver ce mot de type. Type veut dire que là ce n'est pas particulier. Par contre, le déroulement même de chaque cure ne délivre aucune cure-type. Lorsque Lacan fut invité à remplir cette tête de chapitre intitulé "La cure-type" dans une encyclopédie, il employa précisément le titre: "Variantes de la cure-type", de façon à démentir qu'il y en ait une.

Le déroulement de telle analyse ne peut pas être prescrit. Ni sa durée, ni ses moments, ni ses achoppements, ni ses enthousiasmes, ni ses dérapages. Par contre, ce qui peut être écrit une fois pour toutes, c'est l'entrée et la sortie. L'entrée à partir du transfert et de sa structure, et la sortie à partir de l'inverse, c'est-à-dire à partir de la "liquidation" du transfert - "liquidation" entre guillemets car c'est bien autre chose que ce que ce terme seulement négatif de liquidation indique. La structure de l'expérience, que Lacan résume comme le discours analytique, essaye d'écrire du même coup l'entrée et la sortie. Ca implique une certaine difficulté de lecture si on ne s'en aperçoit pas.

Une des premières façons de comprendre pourquoi on passe de l'analyste comme Autre à l'analyste comme objet, c'est d'abord de poser que ce mouvement-là, qui est celui de l'enseignement de Lacan, répond au mouvement même d'une analyse. On pourrait dire que l'analyste se découvre d'abord comme l'Autre du savoir, et qu'il se manifeste en dernier lieu comme l'objet. Je ne renie pas cette façon de voir, mais je crois qu'il faut avancer avec plus de précautions pour répondre à cette question de la mutation de la place de l'analyste.

La logique que je disais de l'expérience, on ne peut pas méconnaître qu'elle n'est pas simplement au niveau d'une cure: il y a une logique d'existence au monde de la psychanalyse, c'est-à-dire ce qui lui fait, pourrait-on dire, une histoire. Ce qu'on appelle une histoire de la psychanalyse depuis ses commencements, ce sont les conséquences de l'émergence de la venue au monde de la psychanalyse à travers la découverte de Freud et de ce qui s'ensuit pour la psychanalyse elle-même.

Nous connaissons ces scansions du temps même de Freud, qui sont - je l'ai plusieurs fois rappelé - le tamponnement même de l'efficace de l'interprétation. Freud a dû le constater d'une façon sensible et matérielle, et son enseignement, c'est-à-dire ce qu'il donnait dans des productions d'écriture très fréquentes, contient sa réponse, sa réponse à lui Freud. Ca donne ces tournants de sa théorie: en un temps, c'est la métapsychologie, puis, en un autre temps, c'est la seconde topique. Ca fait ses rapports difficiles avec la communauté des analystes.

Mais ce que l'on peut transcrire comme l'évolution de la pensée de Freud n'a rien à faire avec ça. C'est sa façon de parer aux conséquences mêmes de sa découverte pour sa découverte. La première conséquence, il y a paré en essayant de préciser la technique psychanalytique. Cette remise en place est d'ailleurs ce qui a fait l'objet du Séminaire I de Lacan: Les écrits techniques de Freud. Freud y pare ensuite avec ce mouvement qui commence avec l'Au-delà du principe du plaisir et où est inclus Le Moi et le ça, c'est-à-dire tout ce qui est sa seconde topique. On peut mettre aussi au rang de ces conséquences, le rengrègement du refoulement que signale Lacan comme étant le propre des postfreudiens qui sont entrés en activité du vivant même de Freud.
Ces conséquences de la psychanalyse, c'est ce qui nous intéresse aussi bien dans ce que l'on pourrait abusivement appeler l'évolution de la pensée de Lacan. Quand il est question pour nous de Lacan et de ses changements de position, ce dont il est question - ne vous y trompez pas - c'est de cette logique de l'expérience analytique. Cette problématique est d'ailleurs bien celle des réponses du réel, des réponses du réel à la psychanalyse.
Pour rentrer dans cette problématique, je poserai la question suivante: est-ce que tout est du semblant? Il peut paraître que c'est l'enseignement du structuralisme, et que la logique sur laquelle nous nous appuyons n'est elle-même que du semblant. Ca veut dire quoi? Ca veut dire qu'il n'y aurait que des manières de dire. Ce serait, par exemple, l'enseignement même de l'ethnologie, c'est-à-dire autant de façons de dire et de faire qui comportent leur propre valeur, qui donc se valent toutes, et dont il resterait seulement à formuler qu'elles englobent un vide.
C'est ce que Roland Barthes a éprouvé très précisément au Japon, ou plutôt dans son Japon imaginaire. C'était le Japon du structuralisme qui, là, a été poussé jusque dans ses dernières conséquences. C'est un livre qui s'appelle L'Empire des signes et que Lacan proposait de rebaptiser L'Empire des semblants. Ca veut dire qu'il n'y a que des manières de dire qui enveloppent un vide.
Evidemment, ça paraît inauthentique. C'est même fait pour ça. C'est en cela même que le structuralisme a eu son heure de gloire. Après l'existentialisme qui faisait de l'authenticité une valeur, on a vu naître cet autre courant de pensée qui s'est explicitement opposé à l'existentialisme dans le champ intellectuel français, et qui en définitive faisait de l'inauthentique une valeur. C'est au fond réduire aux conventions tout ce qui est du discours universel.
Il y a d'ailleurs une veine littéraire de l'exploitation de l'inauthentique. On pourrait remonter assez loin, à savoir à tout ce qui depuis le XVIe siècle est de l'ordre de la dénonciation ou de l'exaltation du théâtre du monde. Vous trouvez ça spécialement dans le baroque. C'est la dénonciation que le monde est une comédie et que chacun porte un masque. Il faut voir que c'est le plus souvent à des fins d'exaltation religieuse. C'est pour montrer précisément que le monde enveloppe un vide, c'est-à-dire que le plein que l'on cherche se trouve au-delà.
Vous trouvez aussi bien ça dans l'idéologie qui supporte le tableau qui est en couverture du Séminaire XI de Lacan, ce tableau appelé Les Ambassadeurs et où sont réunis, entre deux personnages, les objets du savoir, visibles, étalés - c'est effectivement un étalage -, tandis que la dénonciation de cet étalage se trouve représentée sous une forme qui n'est visible que sous une autre perspective, à savoir cette forme allongée qui se trouve au bas du tableau et qui est une tête de mort. Cette dénonciation de la vanité des semblants du monde a pour pivot précisément la mort.
Eh bien, il faut admettre que la mort est une réponse du réel. C'est une réponse du réel qui est le plus souvent formulée pour fonder en contre-partie le discours de la religion. C'est au

point même que Lacan mettait en question ce qui était aussi ses premières amours, à savoir l'être-pour-la-mort de Heidegger, c'est-à-dire l'être qui sait qu'il est mortel, qui vit dans l'anticipation, dans la dénégation, dans la précipitation de la mort. Cet être-pour-la-mort de Heidegger mérite d'être placé dans la même série des vanités, au point que Lacan y voyait un écho du Siècle d'or, un écho du baroque par exemple, un écho de l'Age classique, où c'est la figure du pénitent qui est au coeur de la vie de l'esprit.

Le pénitent, en effet, c'est celui qui se tient au niveau de cette réponse du réel qui est la mort. Il vit déjà cette mort. Il vit au niveau de cette mort dans la perspective de ce qu'on appelle la vie éternelle. D'où l'idéal qui est celui de la retraite par rapport au monde, par rapport à ce théâtre du monde, par rapport à cet empire des semblants, afin d'assumer l'être-pour-la-mort.

Cette figure du pénitent a une grande valeur pour nous, une grande valeur de référence, puisque ce n'est absolument pas du tout conforme à l'éthique de la psychanalyse. Ici, l'éthique, c'est une ascèse qui a précisément pour valeur de distinguer la jouissance par le renoncement. C'est grâce à ça que l'on peut isoler pleinement ce concept de jouissance en tant que tel. Ce à quoi on renonce en vrac, ça permet de prendre ce qui constitue l'amour, l'ambition, la richesse, les biens, dans la parenthèse de la jouissance. Il y a là un la jouissance ou la mort.

Pascal a d'ailleurs là une place éminente que Lacan signale. De cette ascèse qui sépare l'existence de la jouissance au nom de la mort, Pascal en fait le pari même. On peut constater que depuis ce pari, l'idéal de la pénitence a perdu profondément de son importance dans notre histoire. Cette mathématisation de l'ascèse en pari a atteint l'importance de la pénitence. Ca n'empêche pas qu'il y ait toujours des gens qui font retraite, mais ce n'est plus à proprement parler au coeur de la vie de l'esprit de notre époque. C'est un phénomène qui de nos jours est tout de même résiduel.

Que la mort soit une réponse du réel, il n'y a pas besoin de répéter A mort! A mort! pour qu'elle le soit. Crier A mort!, il suffit de lire les journaux pour voir que c'est extrêmement répandu. C'est un cri qui, en définitive, cache plutôt la mort comme réponse du réel en en faisant une injonction subjective, puisque ce cri est une sentence passée contre tout humain. D'ailleurs, ce qui est lié à cette sentence qui est passée contre tout humain, et qui est plus horrible encore, c'est aussi bien: A vie!

C'est fou le nombre d'historiettes ou d'anecdotes où l'on voit la mort qui pose des questions sous les espèces du maître absolu. On voit ça dans l'histoire d'OEdipe. Toutes ces historiettes nous montrent en définitive la mort déjouée après avoir été mise en balance avec la jouissance. C'est très intéressant parce que ça marque que pour dégager cette instance de la jouissance, il faut un franchissement qui se fait au risque de la mort. C'est d'ailleurs par ce biais que Lacan retourne l'apologue de Kant dans son "Kant avec Sade" - Kant qui voudrait que l'on renonce à la jouissance d'une femme parce que le gibet vous attend à la porte. Lacan y objecte que s'il s'agit authentiquement de jouissance, le gibet n'est pas là dissuasif.

On pourrait donc recueillir toutes ces historiettes où mort et jouissance sont mises en balance. Quand on met apparemment la vie éternelle en balance, ce que l'on met réellement en balance c'est la mort dans la vie, cette mort dans la vie que comporte la retraite et la pénitence.

Mais, dans chacune de ces historiettes - et c'est pour ça que je dis qu'elles cachent en définitive la réponse du réel dont il s'agit -, il y a en général quelque chose qui est profondément rassurant, et même quand le maître absolu a cette figure de cauchemar. Ce

qui est rassurant, c'est que l'on a affaire à un maître qui joue le jeu. Quand il vous pose ses devinettes, et même quand ses devinettes comportent des attrape-nigauds, des équivoques, il reste de bonne foi. Le pauvre OEdipe, quand il est confronté au maître absolu, quand il est doublé, il se supprime. Il ne dit pas: je le mange quand même. C'est pour ça que je dis qu'à travers l'horreur éventuelle que comportent ces historiettes, elles sont cependant profondément rassurantes, puisque ce maître absolu est tout de même de bonne foi.

Je peux vous amener là la version moderne de ces historiettes. Je la trouve dans cet auteur que j'aime tellement - je ne suis pas le seul - et qui s'appelle (?). C'est un Américain dont j'ai naguère commenté le livre qui s'intitule: What's the Name of this Book? - Quel est le nom de ce livre? Evidemment, quand on commandait ce livre en France, on n'obtenait pas la surprise du libraire qui se contentait alors de nous demander d'épeler la phrase en anglais. Quand il m'est arrivé d'aller à New York, j'ai été, pour voir, commander ce livre, mais, évidemment, c'était déjà devenu un succès là-bas, et l'effet de surprise était passé.

Cet auteur a fait un autre livre qui s'appelle The Lady or the Tiger. C'est une version moderne de ce dont il s'agit. Tout le livre n'est pas consacré à ça. Simplement le chapitre 2. Ca reprend le titre d'une nouvelle. Il s'agit d'un roi d'un certain pays qui décide de mettre à l'épreuve ses prisonniers en leur donnant un choix à faire. Il y a deux pièces dans son palais. Dans l'une, il va mettre une dame, et dans l'autre, un tigre. Puis il va mettre le prisonnier devant les deux portes afin qu'il choisisse.

S'il se contentait de faire ça, on serait vraiment au niveau d'un réel qui répond au hasard: le sujet est devant les deux portes et il doit tenter sa chance. Mais ce qu'il y a de différent, c'est que le roi met des pancartes sur ces portes. Il amène le premier prisonnier en lui proposant de sauver sa vie et d'avoir en plus une charmante épousée en prime. Il explique au prisonnier que chacune des deux chambres contient soit une lady, soit un tigre, mais qu'il se pourrait qu'il y ait des tigres dans les deux chambres ou des ladies dans les deux chambres. Evidemment, il n'y a aucune chambre qui contienne à la fois un tigre et une lady.

Le prisonnier s'inquiète: s'il y a des tigres dans les deux chambres... S'il y a des dames dans les deux chambres, ça va, il est tranquille. Comment savoir quelle chambre choisir? C'est alors que le roi montre au prisonnier la pancarte qu'il y a sur les portes des deux chambres. La pancarte qu'il y a sur la porte de gauche indique que dans cette chambre il y a une lady, et dans l'autre un tigre. La pancarte qu'il y a sur la porte de droite indique que dans une des chambres il y a une lady, et dans l'autre un tigre. Est-ce que c'est vrai, ce que disent les pancartes? demande le prisonnier. Le roi lui répond qu'il y en a une qui est vraie et une qui est fausse:

| I | II |
|---|---|
| dans cette chambre<br>il y a une lady<br>et dans l'autre<br>il y a un tigre | dans une des chambre<br>il y a une lady<br>et dans l'autre<br>il y a un tigre |

Avoir ces deux propositions et savoir qu'il y en a une qui est vraie et l'autre qui est fausse, ça permet de savoir quoi choisir. Alors, qu'est-ce qui a une idée? Vous dites la deuxième... Mais ça continue: la première pancarte indique qu'il y a au moins une chambre qui contient une lady, et la seconde pancarte indique qu'il y a un tigre dans l'autre chambre. Le roi a la bonté de préciser que ou bien les deux sont vraies, ou bien les deux sont fausses. Alors, laquelle faut-il choisir?

| I | II |
|---|---|
| une de ces chambres contient une lady | il y a un tigre dans l'autre chambre |

Dans la première, il est marqué qu'au moins une de ces chambres contient une lady, et dans la seconde qu'il y a un tigre dans l'autre chambre. Les deux sont vraies ou les deux sont fausses. Alors? Eh bien, vous chercherez et vous trouverez pour la prochaine fois... Je ne vous donne ça que parce que ça se rencontre avec ce que j'ai à vous dire, mais, bien entendu, je vous conseille la lecture de cet ouvrage.

Le roi, bien sûr, dans cette affaire, il est méchant. Il est méchant mais il est de bonne foi. Il est de bonne foi parce qu'il est logicien, et le prisonnier aussi. Ce que nous disons là se voit peu dans des exemples élémentaires, mais beaucoup mieux dans des exemples plus complexes. Ca répond exactement à la logique des propositions. The Lady and the Tiger, c'est une animation de la logique des propositions. Ca veut dire que bien que l'un soit sous le pouvoir de l'autre dans l'historiette, ils sont tous les deux serfs de la logique. Le roi, en effet, pourrait très bien dire: Bien raisonné, mon vieux! puis ouvrir la porte de la seconde chambre d'où sort un tigre. Ca nous permet de saisir quel est l'enjeu de cette affaire de bonne foi.

Vous pouvez parfaitement avoir un savoir constitué où se retrouve un corps de règles logiques comme celles qui vous permettent de découvrir quelle est la porte à ouvrir logiquement. Ca se soutient. Seulement, il y a quelque chose qui est d'un tout autre ordre et qui n'est pas donné par la logique des propositions, à savoir qu'en ouvrant la bonne porte, il pourrait y avoir tout de même un tigre. La logique des propositions, quelle que soit sa consistance, quelle que soit votre connaissance parfaite de son mécanisme, ne comporte aucune règle qui oblige qu'ici il n'y ait pas de tigre, alors même qu'à partir de ses symboles on a déduit la bonne porte à ouvrir. Ca vous illustre au plus simple cette phrase de Lacan que je vous citais la dernière fois: "Je n'espèrerais rien de ces règles hors de la bonne foi de l'Autre."

Dans l'histoire, d'ailleurs, il faut encore admettre que le roi ne se trompe pas. Il pourrait se tromper dans ses vrais et ses faux: Oh! Excusez-moi, je me suis trompé... Toute cette logique pourrait donc n'être que du semblant, puisqu'il serait déjà décidé que le prisonnier de toute façon sera mangé.

Ajoutons que la question est de savoir si l'on peut vraiment disjoindre la mort et la jouissance. Nous, nous savons que ce n'est pas si facile de distinguer la lady et le tigre. L'expérience analytique a mis suffisamment en valeur certains recouvrements un peu inquiétants entre lady et tiger. On a même appelé ça le vagin denté. La disjonction n'est donc pas forcément impeccable.

Mais ce que ça enseigne, c'est qu'on espère avoir accès, à travers la logique, à travers un savoir, à ce qu'il y a derrière, et que ça comporte comme condition la bonne foi de l'Autre -

bonne foi qui n'est justement pas du même niveau que ce savoir-là. C'est toute la question: il n'y a pas de signifiant de la bonne foi une fois pour toutes. La logique, qui est là le support de cette historiette, ne peut pas fournir le signifiant de la bonne foi.

En fait, ce que cache cette histoire de bonne foi de l'Autre, c'est le bon plaisir de l'Autre. Respecter la logique, pour ce roi qui ne doit rien au prisonnier, c'est, après tout, son caprice. Son caprice est là de respecter les règles. Il pourrait très bien ne pas le faire. C'est là qu'on retrouve aussi le médecin de Molière, celui qui vous permet de mourir dans les règles - ce médecin qui est là le pseudo maître de la mort. Il respecte les règles, il vous les fait respecter, mais il n'empêche que ces règles ne valent rien. Il encourage simplement, il soutient, il nourrit l'illusion que l'on puisse déjouer la mort par le signifiant. C'est toute la valeur de la première scène du Malade imaginaire où vous voyez ce pauvre Argan calculer les sommes qu'il doit à son médecin et calculer ses potions. Vous savez que c'est un soliloque. C'est un soliloque du sujet en train d'essayer de déjouer vainement la mort par le signifiant.

Autrement dit, la question de l'Autre: Que veux-tu?, elle est liée et même surclassée par la question: Que vaux-tu? Là, évidemment, ça va au-delà des règles, puisque c'est la question de la valeur même de ces règles. Qu'il faille entendre ce que veux-tu comme un que vaux-tu, c'est ce que formule Lacan en toutes lettres: L'Autre en tant que sa fonction reste d'être le trésor du signifiant est requis de répondre de la valeur de ce trésor. Ce n'est pas tout à fait une citation puisque je vous en ai simplifié les termes.

Ce Che vuoi?, cette question qui revient au sujet, quand elle revient à l'Autre dont elle émane, elle vaut essentiellement comme un que vaux-tu. C'est ça que ça comporte. Et la réponse essentielle et attendue de l'Autre, c'est la réponse qui ferait preuve de sa bonne foi - cette bonne foi qui ferait qu'il y ait quelque part autre chose que du semblant.

Est-ce que l'Autre peut nous donner cette réponse? Est-ce que la réponse c'est qu'il n'y a que du semblant? A quel niveau est la canaille? Est-ce qu'elle est au niveau du savoir qu'il n'y a que du semblant? Ou est-ce qu'elle consiste à faire l'Autre, à se prendre pour l'Autre? Est-ce que c'est à ce niveau-là que doit se situer la réponse de l'analyste?

La réponse, à cet égard, ne peut être jamais que celle qui est libellée en ces termes: je réponds mais j'en réponds. J'en réponds: ça fait de vous non pas le répondeur, mais le répondant, c'est-à-dire le substitut où peut s'arrêter la régression des répondants. Qui répond? Du répondant. En cela, comment l'analyste serait-il le répondant de l'inconscient?

La phrase de Lacan que je vous lisais comporte que la question de l'Autre, celle qui vient de l'Autre, le que veux-tu, est aussi bien une question qui s'adresse à l'Autre, et que, à cet égard, la dimension propre de l'expérience analytique comporte ce brouillage de la répartition de l'énonciateur et de l'auditeur. C'est en cela d'ailleurs - je le dis en passant - que l'interprétation est de l'Autre. Ca ne veut pas dire seulement qu'elle se profère par la bouche de l'analyste, ça veut dire que pour les deux qui sont en présence, la question n'a pas d'autre réponse que de l'Autre. Qui le dit? L'Autre.

Cette régression qu'implique ce phénomène que je vous mets là en valeur, elle ne s'achèverait que sur un signifiant dernier. On cherche ça... On le cherche, par exemple, en allant voir un autre analyste tout en continuant son analyse avec le premier. On va en voir un autre pour qu'il y ait quelqu'un qui dise qu'il répond de celui qui en répond. Ca prend aussi la forme de la répétition d'une analyse pour savoir ce qu'on a fait dans la première. A cet égard, on s'efforce au métalangage dans la psychanalyse.

Vous savez comment Lacan a abordé ce paradoxe élémentaire. Il l'a abordé en posant qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Ca veut dire qu'il n'y a pas de signifiant de la bonne foi.

L'Autre, c'est un savoir ou c'est un langage - un langage et un savoir où l'on peut se retrouver. C'est quelque chose qui a sa consistance. Mais il n'y a pas d'Autre de la vérité. La vérité, c'est une autre affaire. Que ce savoir-là soit vrai, et aussi consistant qu'il soit, il n'en sait rien dans ce savoir. C'est pourquoi si l'Autre est savoir, la vérité, elle, est parole.
Ca a de grandes conséquences, des conséquences cliniques. S'apercevoir que le savoir n'est pas la vérité, ça ouvre, à l'occasion, aux formes cliniques de la dépression. Ou bien ça ouvre à l'érudition. Je veux dire que l'érudition est une façon de se tenir, de se résigner au savoir, c'est-à-dire de s'établir dans la différence de la vérité.
Il est frappant de constater que ça revient aussi bien sur la psychanalyse. Vous savez qu'il y a tout un mouvement de révisionnistes freudiens. Vous savez qu'ils ont éprouvé le besoin, aux Etats-Unis, de présenter Freud vraiment comme un moi fort. Il s'agit là d'une sorte d'hagiographie freudienne qui est supposée être le comble de toutes les vertus. Alors vous voyez maintenant des tas de personnes - dont ce n'est pas les dévaloriser que de les appeler des fouille-merdes - qui épient la moindre lettre de Freud pour savoir s'il n'y aurait pas à tel endroit un lapsus qui permettrait de vérifier qu'il a couché à droite et à gauche. Ils font ça, et c'est maintenant évidemment eux, il faut l'avouer, qui connaissent le mieux la vie de Freud.
Il y a un nommé Peter Swales, qui vit aux Etats-Unis, qui n'est pas encore subventionné par un institut quelconque - j'espère pour lui qu'il le sera bientôt -, et qui, de ce point de vue, connaît la correspondance de Freud de façon tout à fait remarquable. Seulement, à part ça, il déclare qu'il se fiche complètement de la psychanalyse. Il s'occupe seulement de cette érudition.
J'ai d'ailleurs ce week-end rencontré quelqu'un dont nous avons tout lieu d'être reconnaissant. C'est un jeune Hollandais qui a mis la main sur le trésor schrébérien que nous commençons de faire paraître dans Ornicar? Et cela simplement parce qu'il a de l'ingéniosité, qu'il a pris le temps sur ses propres moyens d'aller en Allemagne de l'Est et de s'entendre avec l'appareil administratif, pour finalement avoir accès à deux vieilles dames qui sont les descendantes du président Schreber, du côté de Leipzig. Elles ont bien voulu lui ouvrir une sorte de réduit où il y avait un superbe tableau de la famille Schreber, ainsi que quelques photos. C'est donc grâce à ce garçon que nous avons une de ces photos en couverture du dernier numéro d'Ornicar?
Eh bien, ce qui est étonnant, c'est qu'il a trouvé ça comme il aurait trouvé autre chose, c'est-à-dire que c'est un sociologue qui s'est trouvé vouloir faire des recherches sur l'éducation au XIXe siècle et qui n'a pas du tout l'intention de continuer dans la psychanalyse. Ce qui pour nous a tellement de vibrations et d'intérêt, c'est pour lui simplement de l'ordre de l'accumulation du savoir. Il considère d'ailleurs que les psychanalystes ont quand même été négligents, puisqu'à s'intéresser autant à Schreber, ils auraient pu aller ouvrir ce placard du côté de Leipzig.
Je reviens à mon sujet. Comment est-ce que cette réponse-là serait-elle formulée? La seule réponse possible à ce niveau où manque le signifiant de la bonne foi, elle se situe dans le Sans-Foi de la vérité. Il n'y a pas d'Autre de la vérité. La vérité n'est pas de bonne foi. On ne peut pas être sûr qu'elle dise la vérité. C'est en ça que Lacan reprenait sa prosopopée de "La chose freudienne": "Moi la Vérité, je parle", et qu'il lui donnait précisément une autre valeur que celle d'un moi la Vérité, je dis la vérité. C'est une conséquence logique de ce qui manque au niveau de la logique.
Remarquons tout de suite que dans le même texte où Lacan introduit ce Sans-Foi de la vérité, il utilise la même expression concernant l'hystérie. L'hystérie, du point de vue du

discours analytique, est à ce niveau-là. Lacan parle du Sans-Foi de la vérité page 818 des Ecrits, et, page 824, il évoque le "côté Sans-Foi de l'intrigue hystérique". A cet égard, l'hystérie, cliniquement, elle est à un niveau radical. Elle est au niveau radical où le savoir défaille à soutenir sa propre valeur. C'est là le fondement de la souffrance de l'hystérique.

Ce Sans-Foi peut très bien conduire à l'exaltation du semblant - du semblant que d'une façon inconséquente on moque comme une mascarade -, mais aussi bien être ressenti dans la souffrance d'un être de comédie. L'hystérie qualifie cliniquement le sujet en tant qu'il prend sur lui l'incomplétude de l'Autre. Et que cette incomplétude fasse aussi bien son inconsistance, c'est ce qui tient à ce que rien ne répond dans l'Autre à la valeur de vérité. Ce qui pourrait répondre à cette valeur de vérité, c'est la jouissance, mais elle en est détachée. La variante obsessionnelle, elle, consiste à croire à la complétude et à la consistance de l'Autre, de telle sorte que c'est le sujet qui se fait le répondant de l'Autre. C'est lui qui répond que l'Autre vaut.

Ca rend d'ailleurs difficile l'interprétation analytique. L'interprétation analytique, au niveau radical de l'hystérie, il faut bien voir que ça ne vaut rien, que c'est toujours justifiable d'être considéré comme ne valant rien du tout. Au niveau radical de l'obsessionnel, il n'y en a pas besoin non plus. Une doctrine juste de l'interprétation doit passer entre ce ça ne vaut rien et ce pas besoin. Cela dit, s'il y a hystérisation du sujet en analyse, ça tient à l'épreuve même de la parole qui précisément met le sujet en face de ce que vaux-tu.

Que serait la réponse de l'analyste? - réponse qui serait elle-même au niveau de ce Sans-Foi. Ce serait, par exemple, de changer les règles du jeu. On les change ne serait-ce que pour obtenir ce qu'on appelle la surprise. La surprise, c'est une façon de faire valoir le Sans-Foi de la vérité.

Eh bien, Lacan - et c'est ça qui est l'essentiel -, il se refuse à situer la réponse de l'analyste à ce niveau-là. Il a bien voulu la situer auparavant au niveau de l'Autre consistant. C'est même là-dessus qu'il achève son rapport de Rome. Tant que l'on pense qu'il y a un Autre qui consiste, on donne cette réponse que Lacan a donnée: "Tu es un analyste." Mais si l'Autre ne consiste pas, s'il manque du signifiant de sa propre bonne foi, est-ce que c'est un Autre qui peut donner la réponse? C'est toute la valeur de cette interrogation que vous retrouvez page 818 des Ecrits: "Mais ce trait du Sans-Foi de la vérité, est-ce bien là le dernier mot qui vaille à donner, à la question: que me veut l'Autre?, sa réponse, quand nous, analystes, en sommes le porte-parole?"

Est-ce par le trait du sans-foi de la vérité que nous avons à donner réponse à la question radicale du sujet? Je dirai que là, entre le oui et le non, se joue toute la bascule de l'acte psychanalytique. En effet, la réponse qui peut être entendu par un sujet au terme de l'expérience analytique, peut être que tout n'est que semblant, qu'il n'y a que des conventions à partir de quoi il peut très bien jouer sa partie lui aussi. Mais refuser que ce soit là le dernier mot de l'analyse, ça force à chercher la réponse ailleurs que dans l'Autre. C'est ce qui mène de l'inconsistance de l'Autre à la consistance de l'objet.

L'objet, en effet, il n'est pas sans foi. Dire qu'il vaut comme réel, même s'il est destiné à être évité, c'est dire qu'il revient à la même place. Cet objet, c'est comme s'il était de bonne foi. A cet égard, c'est même le secours trouvé dans la jouissance, à savoir qu'elle soit, cette jouissance, de bonne foi.

Alors, donner le dernier mot - c'est ce qu'il faut remarquer -, ça ne relève pas de l'analyste. Donner le dernier mot, c'est ce à quoi s'emploient précisément les religions. Elles donnent le dernier mot de la vérité dernière. Et c'est là que Lacan repousse l'idée que le père mort, qui est mis en fonction dans l'OEdipe, soit cette réponse de l'Autre à délivrer au terme d'une

analyse. Dans la psychanalyse, on ne commémore pas le père mort d'une façon rituelle. Lacan dit: "Sans doute le cadavre est-il bien un signifiant et le tombeau de Moïse est aussi vide pour Freud que celui du Christ pour Hegel [...] Abraham à aucun d'eux n'a livré son mystère."
De quoi s'agit-il ici, sous cette forme voilée de référence? Qu'est-ce qui pointe l'oreille là, dans cette recherche de ce que serait la réponse de l'Autre? Le mystère d'Abraham, c'est celui qui le conduit à sacrifier, au désir explicite de Dieu, ce qu'il a de plus cher, tout ce qui fait sa jouissance, à savoir son fils, Isaac. Et ce que Lacan évoque ici d'une façon voilée, c'est que la réponse dont il s'agit n'est pas au niveau de ce qu'il n'y a pas dans le signifiant, mais au niveau de l'objet. Le père mort freudien et le fils mort chrétien n'apportent pas de réponse à la question de ce que me veut l'Autre, à l'interrogation de l'expérience analytique. La réponse est sur le versant d'Abraham. Elle est sur le versant du renoncement à la jouissance.
C'est là que l'on peut voir le point d'amorce de ce que Lacan a constitué en mystère dans son propre enseignement, à savoir son Séminaire des Noms-du-Père qu'il a renoncé à faire au moment de la scission de 1963, et qu'il a remplacé par le Séminaire des Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Mais on peut dire cependant qu'il a fait ce Séminaire. Il l'a fait dans le reste de son enseignement, et d'une façon qui est à découvrir. La première leçon de ce Séminaire portait précisément sur Abraham et Isaac, sur le sacrifice d'Abraham. Ca veut dire que la solution de cette réponse n'est pas au niveau du Nom-du-Père - et cela même si ce Nom-du-Père ne fait pas la consistance de l'Autre -, mais au niveau de l'objet.
Si Lacan signale qu'Abraham n'a pas livré à Freud son mystère, c'est parce que c'est sur ce point précis qu'il entend outrepasser Freud. On sait qu'il a entendu aller au-delà de la butée freudienne sur la question de la sortie de l'analyse. Le temps qu'il lui a fallu pour ça ne se mesure pas à l'évolution de sa pensée, puisqu'il est strictement lié au temps logique de l'expérience analytique considérée dans son ensemble. C'est d'ailleurs là aussi bien la leçon de son excommunication.
Alors, que faire, si au niveau de l'Autre il n'y a que le Sans-Foi de la vérité? Cette question - que faire? -, elle se pose chaque fois que l'on atteint ce niveau de vacillement de l'Autre. Que faire? Lénine a posé la question et il y a donné une réponse qu'il faut savoir déchiffrer au-delà de sa contingence historique. Il a donné une réponse qui aujourd'hui tient encore: constituer un Autre qui dirait le vrai sur le vrai. Cet Autre, il l'a donné sous les espèces du Parti, c'est-à-dire un métalangage qui viendrait parer au manque du vrai sur le vrai.
Lacan n'ignore pas - il le mentionne - que ce signifiant de la bonne foi est caché par les noms propres. Il est caché par celui de Lénine, mais il peut l'être aussi par celui de Freud ou celui de Lacan - noms propres constitués comme signifiants derniers de la régression des répondants. L'inconscient, c'est aussi un de ces noms. On peut se surprendre à voir Lacan formuler que l'inconscient, lui, dit le vrai sur le vrai. Est-ce dire que l'inconscient serait cet Autre de l'Autre qui manquerait? Non. Lacan dit que l'inconscient dit le vrai sur le vrai, mais en tant qu'il manque. Ca veut dire que l'inconscient procède du refoulement originaire, c'est-à-dire ce refoulement sur lequel on ne peut mettre aucun signifiant. Dès lors, l'inconscient de Lacan n'est pas l'Autre qui discourt, mais la vérité qui parle.
Lacan fait une brèche dans ce discours de l'Autre en posant que c'est un discours au sujet de l'Autre. C'est comme ça qu'il l'a rectifié page 814 des Ecrits: "Et c'est à quoi répond notre formule que l'inconscient est discours de l'Autre, où il faut entendre le de au sens du de latin (détermination objective): de Alio in oratione (achevez: tua res agitur)." C'est en quoi il oppose tout à fait le désir de l'homme - le désir de l'homme comme ayant ce sens: que

c'est en tant qu'Autre qu'il désire.
L'inconscient n'est pas le discours de l'Autre mais la vérité qui parle. Cette formule du discours de l'Autre nous explique pourquoi nous vivons parmi les auteurs, pourquoi tout ce à quoi nous avons accès dans le champ de la culture se présente comme étiqueté par des noms d'auteur. L'auteur, c'est un signifiant maître dont nous avons besoin pour nous y retrouver dans le savoir. Ca nous permet d'imaginer qu'il y a l'Autre de la vérité. Ca nous permet de faire semblant qu'il y ait un Autre de la vérité. C'est à ce titre que nous faisons des commentaires. C'est à ce titre que l'on peut dire que toute la philosophie occidentale n'est qu'un commentaire des dialogues de Platon. C'est à ce titre que l'on peut dire que toute la psychanalyse n'est qu'un commentaire de quelques lignes de Freud. Lacan n'aurait pas démenti ça. Il s'est voulu lui-même un commentaire dans les marges de Freud. Et c'est à ce titre que tout ce qui se raconte dans la sphère autour de Lacan est un commentaire en marge de Lacan. Ca consiste à faire comme s'il y avait un Autre de la vérité.
En définitive, l'érudition, dont je faisais une catégorie clinique, ça consiste - en le sachant - à mettre à la place de la vérité, le souci du savoir. Ce qui serait le comble, ce serait de s'imaginer que l'issue de l'expérience analytique ce soit ça. L'issue de l'expérience analytique n'est pas l'érudition, puisque ça serait alors être dans le renvoi qui est celui des signifiants.
Je ne commenterai pas aujourd'hui la petite construction que nous donne Lacan pour formaliser qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre en posant l'inhérence d'un moins un à la batterie des signifiants. En donnant cette formule mathématique sur laquelle il n'est pas revenu et qui a plutôt valeur d'instrument que de vérité dernière, à savoir V -1, il entend déduire quoi? C'est pour qualifier quoi? "Ce qui, dit-il, manque au sujet pour se penser épuisé par son cogito."
La quête de Lacan dans la psychanalyse - je l'ai déjà dit la dernière fois -, c'est une quête d'être. Le cogito, c'est la formule qui fait croire que pensée et être ne font qu'un. C'est la formule qui fait croire que le signifiant rejoint et maîtrise l'être. Qu'il y ait quelque chose qui ne s'épuise pas, c'est ce dont on a le témoignage par le mouvement où s'incarne ce moins un: celui de se retirer soi-même de la circulation.
Evidemment, chaque fois qu'il y a un nom propre, il se produit cet effet de répondant de l'Autre. Ca vaut, bien sûr, pour les noms propres des auteurs dont je donnais à entendre, il y a quelques instants, le mathème, à savoir S1. Ca vaut pour les auteurs, mais ça vaut pour chacun de vous, dans la mesure où le nom propre me représente. Il me représente, c'est-à-dire que là où l'on crie: Jacques-Alain Miller!, il faut que je réponde: présent! Je peux d'ailleurs fiche le camp, ou essayer. Mais que je réponde présent ou que je m'en aille, c'est la même chose, puisque m'en aller, c'est ma façon alors de répondre présent.
Je suis bien forcé d'être représenté par mon nom propre. Et je suis en plus conduit à reconnaître ma représentation par le nom propre. Lisez, dans le numéro 1 de Scilicet, l'analyse que fait Lacan du je ne m'en rappelle pas, où il essaye de qualifier précisément le refoulement. Le refoulement, c'est précisément lorsque, à l'appel d'un signifiant, je ne réponds pas présent parce que ma représentation manque. A cet égard, Lacan y voit même la définition de l'inconscient: l'inconscient représente ma représentation là où elle manque. C'est la même chose que de dire que l'inconscient n'est pas le discours de l'Autre mais la vérité qui parle.
Le représentant de la représentation, est-ce que c'est un signifiant? Eh bien, le représentant de la représentation - c'est à ça qu'il faut se faire -, si c'est l'objet a, c'est sans doute un signifiant, puisque ce petit a en est un, mais c'est pourtant ce qui manque dans le trésor du

signifiant.
C'est là, évidemment, que l'on ne peut pas se contenter de la théorie qui fait du fantasme le bouchon de l'Autre. Quand Lacan a installé cet S(A) au niveau de la réponse dans son Graphe, c'était au moment où il considérait que c'était la réponse de l'Autre. Le Graphe comporte que le fantasme est bouchon de ce point. Mais ce à quoi il s'agit de se faire, c'est que l'objet ce n'est pas le bouchon. Ce n'est pas plus le bouchon de l'Autre que le bouchon du sujet. Cet objet est précisément ce qui manque au sujet pour se penser épuisé par son cogito. A cet égard, la question qui se pose dans l'analyse, ce n'est pas ce qu'est le sujet. C'est, au-delà de ce qu'est le sujet, ce qu'est le Je - ce Je qui prend des assises beaucoup plus larges que le sujet du signifiant.

Disons que l'éthique même de l'analyse n'a de valeur que dans la mesure où l'analyse touche à l'être. C'est pourquoi Lacan pouvait proposer ou reconnaître, comme impératif de l'éthique de la psychanalyse, rien de ce qui est de l'ordre de l'impératif du surmoi, mais l'impératif "Wo es war, soll Ich werden", qui demande la venue du Je là où c'était, l'Autre. Il ne promet pas une vérité dernière, ni même la vérité dernière qu'il n'y en aurait pas, et par rapport à quoi on obtient ce qui apparaît comme l'idéal à l'Internationale analytique, à savoir des psychanalystes revenus de tout.

L'éthique de la psychanalyse comporte qu'il y ait un Je qui soit advenu. Sous quelles espèces et comment se trouve-t-il rejoint par le sujet qu'il a mis au travail? C'est ce que nous regarderons la prochaine fois.

DES REPONSES DU REEL IX
Jacques-Alain Miller
Cours du 1 février 1984

J'essaye de saisir la pratique de la psychanalyse au niveau des réponses du réel, et ce niveau est distinct du niveau dit du discours de l'Autre.

La question sans réponse a été à la mode. C'est précisément la phénoménologie qui a mis à la mode la question sans réponse. C'est ce qu'on appelle familièrement les questions ouvertes - questions qui sont supposées avoir beaucoup plus de valeur que les questions avec réponse. Ce mode d'abord se survit au-delà de la pertinence que ça a pu avoir dans la phénoménologie comme discipline philosophique.

Si dans la phénoménologie la question sans réponse est valorisée, c'est parce qu'elle qualifie l'existant lui-même, l'existant humain qui apparaît dans sa singularité comme questionnant. C'est cette singularité qui est supposée le mettre à part dans le monde, la singularité que constitue la capacité à questionner. Ca donnerait la définition même de l'homme, au point que le Dasein même, dans son être, apparaît comme une question. A cet égard, la philosophie elle-même apparaît comme la discipline des questions sans réponse, et c'est ce qui, au fond, mériterait de définir l'existentialisme.

Je pourrais apporter beaucoup d'éloges de ces questions sans réponse, comme qualifiant ce qu'il y a de plus proprement humain en l'homme et comme fondant sa dignité. Ca a été une sorte de lieu commun des élèves de Husserl avant la deuxième guerre mondiale. C'est ce qui a fait que, à l'époque, on lisait Heidegger et Jaspers. On les mettait dans le même tonneau. Ca n'a d'ailleurs plu ni à l'un ni à l'autre.

Ce qui est amusant, c'est que cette exaltation philosophique de la question sans réponse, cette exaltation de la question pour la question, a donné, à peu près à la même époque, une

certaine vocation du peuple allemand à obéir sans se poser aucune question. Il y a là une singulière convergence qui est de nature à faire que l'on s'interroge sur la relève historique de la philosophie. Mais ça ne doit pas nous dissimuler un mode nouveau qui fait émergence et qui concerne ces questions et ces réponses - un mode qui fait émergence avec intensité de nos jours dans les conséquences de la science.

Ca a dû vous apparaître dans ce cours: je lis le journal. Lire le journal, vous le savez, c'était hautement recommandé par Hegel, qui appelait cette lecture du journal, la prière du matin du philosophe. C'était une certaine façon de s'agenouiller devant ce qui est, devant ce qui est là, devant une subjectivité effectivement réelle. C'est d'ailleurs cette phrase qui a servi de recommandation aux intellectuels du Quartier latin pendant de nombreuses années: ils passaient la journée à lire Le Monde. C'était une erreur puisque d'abord c'est un journal de l'après-midi, et qu'ensuite Hegel n'a jamais conseillé de passer la journée à ça. Mais enfin, il faut l'avouer, ça a été pendant longtemps un mode d'engagement intellectuel, qui est d'ailleurs en train de disparaître comme le journal lui-même.

Les journaux qui cherchent ces modes nouveaux qui font émergence, sont plutôt pour moi, je l'avoue, les journaux américains. Un de ces lieux d'émergence des conséquences de la science sur les sujets que nous sommes, je l'ai trouvé dans un article sur la Silicone Valley. C'est là où bourgeonnent toutes ces entreprises d'ordinateurs, et spécialement de ces ordinateurs que l'on vend pour les maisons, que l'on fait entrer dans le cercle du familier. On en a vendu aux Etats-Unis un nombre considérable, et les gens spécialisés s'efforcent de répandre ça aussi dans nos contrées.

J'ai donc cueilli dans cet article une phrase que j'ai trouvé formidable. C'est une phrase d'un des responsables des produits et du développement de ces petits ordinateurs dans la firme Atari - la firme Atari dont vous avez certainement entendu parler comme étant spécialisée dans les jeux vidéo, et qui rencontre tout de même actuellement quelques petites difficultés. Ce responsable des produits de la firme Atari déclarait la semaine dernière: "Home computers have been a wonderfull solution looking for a problem", c'est-à-dire: "Les ordinateurs domestiques ont été une solution formidable cherchant un problème."

Eh bien, sous ces espèces de la solution qui précède le problème, nous avons l'essence du gadget, dont le nom dévalorisant ne doit pas nous faire oublier que c'est la conséquence la plus sensible du discours de la science dans notre existence. Seulement pour les non-scientifiques? Peut-être, mais nous le sommes tous, y compris les scientifiques eux-mêmes, qui ne sont scientifiques, chacun, que dans une petite partie du discours de la science. Le gadget est la conséquence la plus tangible, dans nos vies, du discours de la science.

De fait, les gadgets, ça nous interroge. Il faut en tirer alors la conséquence, à savoir que ces gadgets sont précisément des réponses sans question. C'est seulement par après qu'il s'agit d'inventer les questions qui conviennent à ces réponses, ou, dans le langage du management, les problèmes qui conviennent à ces solutions.

La réponse sans question, c'est une bonne définition pour la réponse du réel. Evidemment, à ces gadgets, on s'y adapte. On s'emploie à ça. On s'emploie à créer des besoins, comme on s'exprime dans le langage du management. Mais, dans notre langage, c'est autre chose que ça veut dire. Il s'agit, en effet, pour nous, de mettre en fonction une réponse du réel comme cause du désir.

Les réponses sans question, c'est ce qui fait à Lacan corriger le titre même de son écrit sur la psychose. Il avait baptisé cet écrit: "Question préalable à tout traitement possible de la psychose." Le terme de question est là. Mais, quelques années plus tard, il corrige ce titre en faisant entendre ce qu'il comporte, à savoir: "la réponse donnée par le perçu dans la

psychose". C'est comme cela que l'on peut définir l'hallucination: une réponse donnée par le perçu à une question qui n'est pas posée.

On ne s'en aperçoit pas dans les névroses parce que la réponse se cache. Dans les névroses, la question voile la réponse. Il faut s'apercevoir que dans tous les cas cliniques, c'est de toute façon le réel qui est la réponse. On se casse la tête à propos du rapport entre les sexes, entre les sexes humains. On ne se casse pas la tête, en effet, sur le rapport sexuel d'autres espèces qui pourtant sont également sexuées. Là, on peut considérer tout à fait le sexe comme un moyen que la vie utilise pour se reproduire. Et ça, c'est une réponse du réel. Cette reproduction de la vie est une réponse du réel.

Cette réponse du réel ne se trouve donc faire question que pour nous. Par exemple, sous ce qui anime la curiosité infantile. C'est même ce qui nous conduit à poser que dans notre espèce il n'y a pas de rapport sexuel. C'est un fait: les réponses du réel, pour nous, ça fait question. Ca veut dire que nous sommes - et c'est bien ça qui nous occupe - looking for a problem.

Sans doute l'inconscient est-il une question. Cette question, c'est: comment l'homme se reproduit-il? L'inconscient répercute cette question: d'où viennent les enfants? C'est là que l'on voit bien le caractère voilant de la question par rapport à la réponse, ce masque que la question constitue par rapport à la réponse. C'est avec ça qu'il s'agit de se familiariser, plutôt que de rester au niveau des questions sans réponse. C'est saisir en quoi la forme de la question voile la réponse qu'il y a déjà.

A la question de l'inconscient, nous avons la réponse dont Lacan donne la formule. Comment l'homme se reproduit-il? Réponse: "à reproduire la question." C'est la réponse strictement équivalente au pour te faire parler. C'est ça que le psychanalyste, dans son office, assume. C'est par là - je l'ai évoqué l'année dernière - que Lacan corrige le couple stimulus-réponse. On enchante les enfants des écoles avec ça, on chatouille les pattes de la grenouille... La psychanalyse impose là de changer les choses et de faire de la réponse le stimulus. A cet égard, l'inconscient est réponse qui stimule.

Quand on situe la question de l'inconscient, comme Lacan l'a fait lui-même, à partir du que veux-tu, on est descriptivement très exact, on est là très proche de la définition de l'expérience analytique. C'est même le sens à donner au discours de l'Autre entendu comme discours de Alio, c'est-à-dire: au sujet de, à partir de, autour de l'Autre. Mais c'est une autre façon d'aborder les choses, dans la pratique elle-même, que de saisir l'inconscient, et précisément le sujet de l'inconscient, moins comme question de l'Autre que comme réponse du réel. C'est une réponse du réel qui s'habille de la question de l'Autre.

C'est d'ailleurs à ce niveau-là qu'il peut être au fond légitime de considérer toute formation de l'inconscient comme un passage à l'acte. C'est une formule qui est proposée par quelqu'un qui tout en étant analysant est analyste. Il considère toute formation de l'inconscient comme un passage à l'acte. C'est une bonne idée. Ca peut paraître un abus dans la mesure où la formation de l'inconscient est tenue dans le symbolique, mais ça n'en est pas moins une vérité dès lors que l'effet de signification est pris comme une réponse du réel. C'est en tout cas plus juste que de prendre toute formation de l'inconscient pour un acting-out - ce qui impliquerait qu'elle soit seulement pour l'Autre.

Le sujet comme réponse du réel renouvelle - il faut s'en apercevoir - la question qu'est-ce que l'Autre? L'inconscient est le discours de l'Autre. On sait bien qu'on n'oserait pas dire que l'inconscient est le discours du réel. On parle de réponse du réel mais pas de discours du réel. Moi, ça ne me gène pas de poser la question de savoir si par hasard l'Autre ne serait pas un fantasme. Si on la pose, on s'aperçoit qu'on ne peut pas l'éluder. L'Autre serait un

fantasme dont on habille le réel.
A quelle fin ? On voit ce que ça implique: ça nous conduit à nous sentir un peu seul dans le monde. A quelle fin donc, sinon que ça permet d'en entendre, de ce réel, un discours, et, plus précisément, d'en tenir un discours. Si on entend bien le de Alio, on voit bien que c'est le discours qu'on tient au sujet de l'Autre. Et ça permet aussi d'en espérer qu'il va répondre.
Ca se voit mieux dans l'hystérie que dans la névrose obsessionnelle. La névrose obsessionnelle ne porte pas comme l'hystérie à poser des questions. Les questions de l'hystérie - il faut s'en apercevoir - sont des questions qui voilent les réponses qui sont déjà là. Ca peut être repéré cliniquement.
J'ai dû donner un titre pour une intervention à faire dans un colloque espagnol fin février, et j'ai profité de la langue espagnole pour dénommer ce qu'on appelle en français les questionneurs ou les questionnants. En effet, en français, ça ne va pas très bien, tandis qu'en espagnol il y a le mot de preguntadores. Ce sont ceux qui posent des questions.
La psychanalyse - c'est le plus clair de ce qu'on aperçoit - c'est une création de partenaire. Ca répond, pour un sujet qui s'y engage, au désir d'ajouter un partenaire à ceux dont il pense déjà disposer dans son existence. C'est ajouter un autre partenaire pour jouer une partie. Le psychanalyste, lui, dans sa profession, il joue évidemment plusieurs parties. Ce fait de jouer plusieurs parties peut d'ailleurs paraître de l'extérieur assez énorme. Peut-être que dans un autre discours, à une autre époque, on aurait voulu avoir un psychanalyste rien qu'à soi, comme le précepteur-esclave grec que le Romain pouvait acheter pour éduquer sa petite parentée. Ca tente toujours d'ailleurs... Mais que le psychanalyste puisse jouer plusieurs parties à la fois, ce n'est pas plus compliqué que pour un joueur d'échec qui a devant lui cinquante échiquiers alignés, avec autant de joueurs.
C'est là, bien sûr, que le pari de Pascal a sa fonction, puisque c'est par excellence la partie - une partie à un coup - qui a pour but de fonder le partenaire, avec cette découverte que nous, nous pouvons faire - et qui n'est pas celle du pari de Pascal puisqu'il est fait pour la masquer -, à savoir que ce partenaire est la mise elle-même. Le partenaire le plus honnête, c'est qu'il ne consiste que dans la mise.
L'Autre, sa position est rendue nécessaire du fait qu'on parle. Ca donne différents niveaux, où l'on peut situer la batterie signifiante, l'interlocuteur fondamental, et l'ensemble inconsistant des signifiants. De là vient que c'est le lieu où s'articulent les inscriptions faites du réel. L'Autre est le soutien indispensable du fantasme - mais en tant que quoi? En tant que c'est le partenaire avec lequel la mise est jouée, ce qui fait que je parlerais volontiers ici de la partie fantasmatique. Je ne vois pas pourquoi, en effet, dans cette optique, je ne ferais pas du fantasme même une partie qui se joue. Je pourrais même classer les fantasmes selon le type de partie qui est jouée avec la mise de jouissance. C'est en toute lettre ce qui se marque dans le pari de Pascal, c'est ce que ce pari permet de dégager comme étant la pointe de la position ascétique - position qui consiste à se délester de la jouissance et donc à la faire apparaître comme telle. C'est en effet dans ces moments de renoncement, d'abandon, que cette jouissance apparaît dans sa consistance.
On en a un écho dans ce tableau de Delacroix auquel j'ai déjà fait allusion. Je souhaitais même que le Département de psychanalyse lui consacre toute une journée d'étude. Ce tableau, La Mort de Sardanapale, est fait pour incarner, autour du souverain promis à la mort, le rassemblement de toute sa jouissance: ses femmes, ses esclaves, ses chevaux, ses étoffes... C'est au moment où la mort surgit qu'en même temps se dégage, dans sa propriété, la jouissance et ses instruments.
Le fantasme, c'est donc une partie jouée avec la jouissance. A quoi ça ressemble? Ca

ressemble à un poker-menteur, si je puis dire. C'est même là ce qui qualifie précisément la clinique, le repérage clinique, le diagnostic clinique. Ca se repère au type de partie qui est jouée en compagnie de ce partenaire qui est l'Autre.
La valeur de la psychanalyse, dit Lacan dès les années 60, c'est d'opérer sur le fantasme. Vous savez l'accent que j'ai mis là-dessus l'année dernière. Opérer sur le fantasme, ça veut dire que la valeur essentielle de la psychanalyse n'est pas d'opérer sur le symptôme. Quand on dit que la guérison vient de surcroît, ça veut dire que l'opération sur le symptôme vient de surcroît. Lacan dit de la psychanalyse: "le degré de sa réussite à démontrer que là se juge la forme qui assujettit comme névrose, perversion et psychose."
C'est là que prend évidemment sa valeur l'écriture du fantasme: ($ <> a). Dans cette formule, on se passe d'écrire l'Autre. Une psychanalyse, c'est une partie qui se joue selon le fantasme. Ce fantasme fait place à un Autre, mais c'est précisément un Autre qui est à la mesure du sujet. C'est un Autre qui lui convient. C'est un Autre qui lui donne la réplique en mesure. C'est en quoi la métaphore théâtrale s'impose, puisque le sujet dans le fantasme s'apparaît metteur en scène du spectacle où il est lui-même captivé. Il n'y a pas de fantasme où il n'y ait le consentement de l'Autre. C'est par là qu'il est légitime de poser la question de savoir si l'Autre est un fantasme dont s'habille le réel.
Ce consentement de l'Autre, c'est là que se concentre, par exemple, le génie de Mozart. Je m'interrogeais sur cette satisfaction que j'éprouvais, pas plus tard qu'hier soir, à voir représenter à l'Opéra L'Enlèvement au sérail. Bien sûr, il y a des Turcs. Il y a des Turcs qui ont la main - c'est là leur vocation - sur l'élément féminin. C'était très bien représenté par une énorme chaîne. C'était d'ailleurs tout ce qu'il y avait sur la scène.
Cet Enlèvement au sérail, qui est un peu le comble du fantasme, est déjà tempéré par le dédoublement du couple des maîtres et du couple des valets. Ca tempère l'élément de maîtrise. Vous avez un quatuor: d'un côté, les deux couples d'amant, et, de l'autre côté, les deux couples maître/valet, maîtresse/servante. Vous avez là un double dédoublement, dont on pourrait simplement rendre compte par le stade du miroir si on oubliait celui qui est le maître du jeu en l'occurrence, c'est-à-dire le pacha qui, lui, dans tout cet opéra, ne chante pas. Il ne chante pas mais il pardonne, c'est-à-dire qu'il laisse enlever au sérail la jouissance dont il s'agit.
A cet égard, l'effet d'élation, à la fin de cet Enlèvement au sérail, tient certainement à que rien n'y perdure de perte pure et à ce qu'on n'y parie pas du père au pire. Au contraire, on rédime du pire au père. Et quand on réussit ce type de bouclage, eh bien, ça vous vaut d'être représenté à travers les siècles.
Moi, j'y vois cet aveu de la fonction structurante du consentement de l'Autre. Ce consentement de l'Autre est avoué, il n'est pas caché par le fait d'un Autre foncièrement méchant qui couperait tout le monde en rondelles. Quand on nous représente un Autre impitoyable, ce que ça voile, c'est qu'il est lui aussi sur le théâtre comme une marionnette. Là, dans ce théâtre interne - qui est même dédoublé puisqu'il y a une scène à l'intérieur de la scène -, la vérité avoue sa structure de fiction. D'ailleurs, le metteur en scène nous annonce la mise en scène prochaine de L'Illusion comique de Corneille, pièce qui est justement fondée sur ce dédoublement, sur cette mise en abîme du théâtre.
Alors, la psychanalyse comme partie structurée comme un fantasme, est-ce qu'elle peut être L'Enlèvement au sérail ? Elle fait place à l'Autre. Elle lui cède même apparemment la bonne place. Comment est-il choisi, cet Autre? Il est choisi parce qu'il est supposé convenir au sujet. Et il est choisi comme quoi? Il est choisi comme sujet qu'on dit supposé savoir. C'est pour dire qu'en tous les cas - et c'est ce qui est supposé qualifier l'analyste - il n'est pas

supposé de désir. Parler du sujet supposé savoir comme à l'orée de la psychanalyse, c'est du même coup nier qu'il apparaît supposé de désir.
C'est en quoi, au fur et à mesure que s'étend la zone d'influence de l'enseignement de Lacan, la simagrée analytique change. Mais enfin, la simagrée analytique traditionnelle, disait Lacan, est imposée par le névrosé. C'est ce qu'on sublime sous l'expression de neutralité bienveillante.
Il faut avouer qu'une psychanalyse entretient le fantasme par cette disponibilité de l'Autre, puisque c'est le moins que l'on puisse exiger du psychanalyste que d'être là à point nommé. L'analyste, on attend qu'il soit là à point nommé. On l'attend au rendez-vous et, à l'occasion, on l'attend aussi hors rendez-vous, c'est-à-dire un rendez-vous de plus, histoire de vérifier qu'il est disponible exactement comme un fantasme. C'est déjà suffisant pour nous permettre de situer un certain registre de la résistance. La résistance, c'est d'abord la résistance à ce que l'Autre bouge, parce que s'il bouge, ça vous dérange.
Alors, la question que Lacan fait surgir par les réponses qu'il lui a déjà données par son enseignement, c'est la question de savoir comment la psychanalyse opère sur le fantasme. Dire qu'elle opère sur le fantasme, c'est dire qu'elle est déjà, dans son exercice, dans son opération, structurée à partir du fantasme. C'est une partie mais une partie dont il faut dire que la règle change au fur et à mesure qu'elle se joue. Elle change dans la mesure où le partenaire, dont l'analyste tient la place fantasmatique, a pour fonction de révéler à l'analysant qu'il n'a pas d'autre partenaire que sa propre mise, et donc de le conduire à "identifier" cette mise.
Il faut mettre ce terme entre guillemets parce que sinon tout le monde va l'entendre à partir du langage psychanalytique. Ce n'est pas de ça qu'il s'agit. Il faut que l'analysant apprenne à, cette mise, la mettre à part. Lacan dit ça très bien dans son Séminaire de L'acte analytique, pour expliquer ce dont il s'agit avec l'anamnèse - l'anamnèse puisqu'on a souvent réduit l'analyse au souvenir, et cela au point que l'analyste, s'il se trouve pris dans cette idée d'une reconstruction de l'histoire du sujet, peut perdre les pédales.
J'en ai eu la confidence d'un analyste. Même s'il est lacanien, ça peut lui arriver. Ca peut lui arriver s'il est abruti par l'idée forcenée de l'anamnèse. Si le patient déclare qu'il ne se souvient de rien avant l'âge de six ans, et si l'analyste veut à toute force qu'il se souvienne, eh bien, à l'occasion, et même après plusieurs années d'analyse, il l'envoie faire le cri primal. On m'a raconté ça il n'y a pas quatre jours. C'est vraiment là une sorte de déviation à quoi conduit l'anamnèse quand on y croit d'une façon un peu simplette.
C'est là qu'il faut se souvenir que l'analyse ne pousse à l'anamnèse que dans la mesure où ce ne sont pas tant les choses dont on se souvient qui comptent, mais, dit Lacan, "la façon dont les jetons se distribuent à chaque instant sur les cases du jeu où il y a à parier".
Quand je lisais cette phrase à l'époque, je n'avais pas encore l'idée de la scansion qu'il fallait donner à ce terme de pari. Il ne s'agit pas là de trouver un souvenir-écran de plus. Ce chemin nous conduit à la nécessité de poser que le psychanalyste dans la psychanalyse n'est pas sujet. Ca veut dire que foncièrement, dans la structure, il n'est pas sujet supposé savoir. Il est ce qu'il doit être pour s'inscrire dans le fantasme de l'Autre. C'est déjà ce qu'on attend de lui, et c'est ce qu'on masque aussi bien en parlant de neutralité bienveillante. Il vaudrait mieux parler franchement de docilité. La neutralité bienveillante, c'est la formulation d'une qualité psychologique pour qualifier la disponibilité de l'analyste au fantasme de l'Autre. Par exemple, la docilité qualifiant le rapport de Freud à l'hystérique: il accepte d'être l'instrument.
Puisque j'ai évoqué, au début de ce cours, le Dasein heideggérien, pourquoi ne pas qualifier

le psychanalyste de cet autre terme heideggérien qui est l'outil? Vous savez que Heidegger distingue dans le monde un certain type de subsistance, à savoir l'objet instrumental: ce qui est là disponible et dont on peut s'emparer pour s'en servir, et par rapport à quoi il y a des zones du monde qui ne sont justement pas ustensilaires. Eh bien, le psychanalyste, si on l'aborde par le fantasme sur quoi l'efficace de son opération se juge, il est de cet ordre de l'outil. D'où l'insistance de Lacan à dire qu'on psychanalyse avec un psychanalyste.

Ca ouvre déjà un court-circuit. La position analytique, quand elle est saisie à partir de l'outil et non pas à partir du discours de l'Autre, s'apparente avec la position féminine. L'analyste est à tout hasard là pour se prêter au fantasme de l'Autre. Il peut par là se prêter à la perversion. Sa position comme instrument n'est pas sans affinité avec la position perverse. Je laisse ça en pierre d'attente, puisque ça n'a de valeur que de pouvoir être distingué.

Ca conduit d'ailleurs à saisir en quoi le psychanalyste, comme il est vrai de la sexuation féminine, relève du pas-tout. C'est même le point que Lacan voit comme décisif dans l'éthique de l'analyste et dans l'acte psychanalytique. Il n'a pas développé beaucoup ça. Je veux dire qu'il a proposé cette logique d'une façon explicite surtout dans sa formalisation de la sexuation masculine et féminine, dans les années 70. Du coup, on a négligé ce qui concernait précisément le pas-tout de l'analyste en oubliant que c'est précisément par là que Lacan avait d'abord élaboré cette catégorie. J'ai déjà mentionné sa réserve à dire tout psychanalyste. Quel que soit l'examen que nous ferons de cette question, il reste là une affinité de la position analytique avec la position féminine comme telle. Il reste là un point d'attache qui est que l'analyste relève de la logique du pas-tout.

Il faut quand même s'apercevoir que c'est ça qui, au-delà des contingences, justifie notre mode d'organisation des psychanalystes. Si l'analyste relevait de l'universel, il n'y aurait pas de raison de ne pas admettre le mode d'organisation de l'Internationale, c'est-à-dire un mode fondé sur le père mort. La logique de la titulature et de la hiérarchie qui s'ensuit, relève de la quantification universelle. Mais le mode d'organisation que Lacan a essayé est lié à sa conception même de la position de l'analyste et de sa pratique au niveau des réponses du réel - pratique qui répond à une logique du pas-tout.

Le problème maintenant, évidemment, c'est que Lacan est mort. La voie qui aimante ses élèves, ses lecteurs, est donc celle de former ce que j'ai appelé précisément la contre-orthodoxie. C'est là aller à contre-pente que de maintenir à l'oeuvre, dans l'association même des analystes, le pas-tout.

Il y a aussi le deuxième point, celui que j'évoquais de la position perverse de l'analyste. Eh bien, on peut dire que le masochisme de l'analyste, si l'analyste a à s'en garder, c'est parce qu'il est de structure. Il a à se garder de le subjectiver. C'est ce qu'a pu démontrer la lecture patiente de "Kant avec Sade", lecture que j'ai faite, avec tous les participants, dans mon séminaire de IIIe cycle l'année dernière. Cette lecture est arrivée à montrer que cette position s'appuyait sur strictement le même mathème que celui du discours analytique. Le paradoxe dans l'analyse, c'est que l'instrument y est maître. Nous ne sommes pas là dans l'ordre du Marteau sans maître, si je puis dire, mais au contraire dans l'ordre du marteau maître.

Si nous admettons l'écart qu'il y a entre le discours de l'Autre et la réponse du réel, ça nous permet de resituer comme il convient ce à quoi Lacan a été conduit, à savoir la structure du discours analytique, où le concept d'acte analytique est une porte d'entrée à laquelle on n'échappe pas. C'est précisément une structure où le mathème de l'Autre ne figure pas comme tel. Chaque discours, qu'est-ce que c'est d'autre, sinon la partie que l'on joue? Eh bien, je crois que c'est pour des raisons de fond que l'Autre ne figure pas dans le discours de

l'analyste tel que Lacan l'écrit au début des années 70.
Evidemment, cet Autre, on peut le retrouver dans tous les coins. On peut évidemment considérer que a sur S2 est équivalent à la position de l'Autre dans le discours de l'analyste. On peut, aussi bien, considérer que cet Autre se trouve réparti entre S1 et S2. Mais, à ce moment-là, il faut admettre que la conséquence du discours, c'est toujours la disjonction de l'effet et du produit - ce qui, là, se traduit par la disjonction de l'Autre du signifiant. Je veux dire que l'Autre du signifiant se trouve disjoint entre ses deux composants.
Mais si je suis amené à valoriser ainsi cette absence du mathème de l'Autre dans le discours de l'analyste, c'est à partir de ce qui permet de poser ce discours analytique, à savoir l'acte analytique. L'acte analytique - je l'ai déjà évoqué ici en ces termes -, c'est, au sens de Lacan, un acte sans Autre. Il ne l'a pas défini dans ces termes mais c'est ce que je risque: un acte sans Autre. C'est un acte sans Autre, à la différence du pari de Pascal qui, lui, est fondé sur cette idée de faire naître l'Autre.
Cet acte, on ne s'aperçoit pas tout de suite qu'il est sans autre. On ne s'en aperçoit pas tout de suite parce qu'on est d'abord sensible aux coordonnées symboliques de tout acte, à savoir, par exemple, ce qui le distingue de l'action, de la simple activité. Ce qui distingue un acte de l'action et de la simple activité, c'est évidemment ses coordonnées symboliques. Lacan donnait l'exemple du franchissement du Rubicon qui est, vous le savez, un petit ruisseau. Ce n'est pas le franchissement des Alpes par Annibal avec tous ses éléphants, où le problème est la peine que l'on se donne. Tandis que pour franchir le Rubicon...
Je n'ai pas manqué, quand j'étais en Italie, d'aller visiter le Rubicon. L'approche en est balisée longtemps à l'avance. Les usines, par exemple, s'appellent Alea jacta est. Ca signale qu'on approche, et puis, à un moment, on passe dessus sans s'en apercevoir. Il y a un pont, et vous vous apercevez que vous venez de franchir le Rubicon au nombre de commerces et de restaurants divers qu'il y a devant vous. Vous revenez alors sur vos pas, et vous vous apercevez que le Rubicon est vraiment un ruisselet. Il faut descendre pour voir ce qu'il y a comme liquide. On se demande s'ils n'ont pas ouvert un robinet quelque part pour qu'il puisse y avoir une trace du Rubicon. Ca n'a peut-être pas toujours été comme ça. Il faudrait consulter les historiens pour savoir si ce ruisselet était plus important à l'époque où César l'a franchi. De toute façon, ce n'était pas les Alpes.
Le Rubicon n'a de valeur que de sa limite symbolique. C'était la limite à ne pas franchir pour ne pas devenir rebelle au pouvoir romain. Vous savez que les troupes des provinces romaines n'avaient pas le droit de pénétrer en Italie même. Cette limite, c'était le Rubicon - le Rubicon que César, gouverneur de province, a franchi, c'est-à-dire rien de plus qu'un symbole, qu'une ligne symbolique.
Il y a là un acte, et on est donc avant tout sensible à ces coordonnées symboliques comme distinguant l'acte de l'action. C'est pour ça qu'on s'imagine tout de suite qu'il n'y a pas d'acte sans Autre, c'est-à-dire sans système de coordonnées symboliques. Or, le paradoxe que Lacan pose avec l'acte analytique, c'est que c'est un acte sans Autre. L'acte sans Autre, c'est le pari de Pascal quand on sait que l'Autre n'existe pas.
Je peux ajouter que c'est un acte qui est aussi sans sujet. Ca devient encore plus amusant comme ça: un acte sans sujet. Ca peut être difficile à saisir parce que l'on s'imagine justement qu'il n'y a qu'un sujet comme tel qui peut faire un acte. Mais l'acte, c'est une coupure. Ca détermine un avant et un après. Avant et après le passage du Rubicon, César n'est pas le même. Juste avant, c'est un serviteur de la république. Juste après, c'est un rebelle.
Lacan distingue l'acte comme tel et l'acte psychanalytique qui introduit quelque chose de

nouveau. L'acte tout court se pose, se produit à partir d'un dire. Mais il faut voir les exemples que Lacan en donne. Il pose la question: est-ce un acte que de marcher? A quelles conditions est-ce un acte? Normalement, c'est un mouvement: on peut marcher, et puis après courir - je marche ou bien j'y vais en vélo. Alors, à quelles conditions marcher est-il un acte?

Si vous marchez, est-ce que c'est accompagné du dire? - du dire que ça marche. Est-ce que ça fait un acte? On pourrait le penser. Pourquoi pas? On pourrait le penser d'un convalescent qui, de marcher, vérifie que ça marche. Mais ce ça marche ne situe au fond les choses qu'au niveau du fonctionnement. Et si ça dit marchons, est-ce que c'est un acte? C'est plutôt de l'ordre de la volonté. C'est d'ailleurs amusant, le collectif, là: le fait qu'on dise ça au pluriel. Ca peut se dire tout seul mais ça implique l'espoir du collectif. Et puis, avec cet appel, on peut aussi bien rester sur place.

La condition que Lacan pose pour que marcher soit un acte, c'est la condition que "j'y arrive se vérifie en lui". J'y arrive, évidemment, ça peut se dire quand on apprend à rouler à bicyclette. Mais là, j'y arrive, ça veut dire que Lacan met précisément l'accent sur la mutation subjective. C'est dire que ce qu'il vise dans l'acte, c'est l'instant de l'acte, et de telle sorte que cet instant ne comporte pas la présence du sujet. Il ne comporte pas la présence du sujet dans ce qui est son essence même, à savoir - il ne faut jamais l'oublier - son essence de manque-à-être. L'instant de l'acte ne comporte pas la présence du sujet comme manque-à-être. C'est par là que l'on peut formuler qu'il y a une mutation subjective. Au-delà de l'acte, le sujet retrouve sa présence renouvelée, mais, dans l'instant même, il y a comme une contraction du sujet.

Si je dis qu'il ne faut pas oublier que le sujet dans son essence est manque-à-être, c'est parce que c'est ce qui est nécessaire pour comprendre ce terme de destitution subjective que Lacan a posé comme la position même du passant qui affronte cette épreuve dite de la passe, et comme ce qu'il est, ce passant, dans le moment même de celle-ci.

Ce qui est amusant, c'est les contradictions que l'on peut relever dans les textes. Si c'est à ce niveau de référence que nous nous plaçons, il y a tout ce qu'il faut pour ça. Voilà ce que Lacan écrit sur cette destitution subjective dans un texte qui est paru dans le numéro 2-3 de Scilicet, et qui est sans doute la réécriture d'un discours prononcé en décembre 1967: "Le psychanalysant ne peut rien épargner à l'analyste, et ce qu'il ne peut lui épargner, c'est ce désêtre dont il est affecté comme du terme à assigner à chaque psychanalyse, et dont je m'étonne de le retrouver dans tant de bouches depuis ma Proposition, comme attribué à celui qui en porte le coût de n'être dans la passe à connoter que d'une destitution subjective, le psychanalysant. Pour parler de la destitution subjective sans vendre la mèche du baratin pour le passeur, je l'aborderai d'ailleurs."

Qu'est-ce que ces lignes veulent dire? Si je vous simplifie les choses, ça veut dire, premièrement, que Lacan évoque la destitution subjective comme ce qui dans la passe connote le psychanalysant. Deuxièmement, qu'il s'étonne que l'on puisse qualifier la position de l'analysant à partir de ce terme de désêtre, et, troisièmement, qu'il considère que ce désêtre est ce dont le psychanalyste est affecté au terme de chaque analyse.

Ca rend tout à fait savoureux de retrouver, dans le texte que je vous signalais sur l'acte analytique, ce qui est écrit vraisemblablement un an et demi plus tard: "Le psychanalysant sait-il mieux que personne la destitution subjective où elle a réduit celui-là même qui la lui a commandée, c'est-à-dire le psychanalyste?" Autrement dit: le psychanalysant sait-il la destitution subjective du psychanalyste?

Au niveau des textes, il y a un écart qui est patent. C'est là qu'il faut se souvenir de ce que

comporte en soi-même le terme de sujet et qui fait le savoureux de la formule de la destitution subjective. C'est que le sujet en lui-même est une destitution. C'est que le sujet, et spécialement le sujet de l'association libre, le sujet de la parole, le sujet comme tel, c'est-à-dire le sujet du signifiant, n'a pas d'autre aire que le manque-à-être.
Destitution subjective, ça peut s'entendre de deux façons. Il y a la destitution subjective qui est constitutive du sujet même, qui fait que être sujet comme sujet du signifiant c'est être destitué - être destitué par exemple de toute maîtrise subjective. Il y a aussi la destitution subjective qui peut vouloir dire le contraire, à savoir qu'elle fait être. La solution ne se trouve donc pas dans l'exégèse des textes, puisqu'on pourrait à ce niveau-là se contenter de dire qu'il y a une contradiction dans les termes.
A partir du moment où l'on situe le sujet comme réponse du réel, il est clair que ce qu'il y a d'être dans l'expérience analytique est du côté de l'analyste - du côté de l'analyste si on lui reconnaît précisément de n'être pas sujet dans la psychanalyse. C'est l'évidence que Lacan formule, et à partir de quoi il ordonne les déviations des conceptions concernant la position de l'analyste. Ce qu'il y a d'être dans l'analyse se trouve du côté de l'analyste. Du côté de l'analysant, il y a manque-à-être.
C'est bien parce que l'analyste a fait le semblant d'être durant l'analyse, que l'on peut saisir où se loge ce terme de désêtre - qui qualifie quoi? Eh bien, ce qu'on appelait, aussi bien, le désinvestissement de l'analyste. C'est équivalent à un désêtre. Par contre, ce que Lacan situe du moment de la passe, c'est cette destitution subjective par quoi l'analysant pendant ce moment touche à l'être. Il touche à l'être, c'est-à-dire qu'il n'est plus, comme sujet, défini du manque-à-être. C'est dire qu'il s'agit du point où il n'est plus refendu de sa pensée. "On n'est jamais si solide dans son être que pour autant que l'on ne pense pas", dit Lacan. C'est d'ailleurs en cela que je marquais ce que comporte de paradoxal, dans l'analyse, le fait de s'exposer comme enseignant. Il est sûr que l'on est moins solide dans son être quand on fait profession de penser en public. Il y a là ce que comporte de risque l'enseignement même.
Quand Lacan pose l'acte analytique, il le pose comme un oubli de l'analyste. Et c'est pourquoi j'ai souligné qu'avec l'acte analytique, Lacan prétend sans fard aller au-delà de Freud, ou au moins signaler une dimension de l'expérience inaperçue de Freud.
L'oubli de l'analyste concerne quoi? L'oubli de l'analyste concerne précisément son expérience d'analysant - l'expérience de l'analysant en tant qu'elle conduit à cette vérité qu'il n'y a pas d'autre partenaire que la mise, c'est-à-dire la déchéance du sujet supposé savoir. L'étonnant est qu'on pourrait s'attendre à ce que l'expérience analytique même, quand on la pratique du côté de l'analyste, permette à l'analyste de s'en souvenir - de se souvenir de la déchéance du sujet supposé savoir, de se souvenir qu'il n'y a pas de sujet supposé savoir.
Il pourrait s'en apercevoir d'abord au fait qu'il ne sait pas - qu'il ne sait pas ce qui va arriver. Il peut toujours se dire que ça marche, et, à l'occasion, il se met dans le coup pour dire marchons. Mais le j'y arrive, c'est plus coton. Et donc, l'étonnant, c'est que l'on ne peut pas compter sur l'exercice de la psychanalyse comme analyste, pour constituer le mémento qu'il n'y a pas de sujet supposé savoir. C'est pourquoi ses espoirs, s'il en avait dans l'analyse, Lacan les plaçait dans l'encore analysant pratiquant l'analyse, c'est-à-dire juste au point de passage où ne s'est pas encore oublié que c'est sans Autre que ça se fait. C'est là que Lacan qualifie la ligne la plus avancée de la résistance à l'inconscient. La ligne la plus avancée de la résistance à l'inconscient, c'est chez l'analyste qu'elle se trouve. C'est là le comble. Et cette ligne la plus avancée de la résistance à l'inconscient, c'est la croyance au sujet supposé savoir.
Il faut savoir ce qu'on entend par la croyance au sujet supposé savoir. C'est la croyance que

l'Autre sait quels effets il a sur le divan. Sur le di-van ! Vous avez entendu vivant ?... eh bien, en l'occurrence, c'est la même chose. Que l'Autre sache quels effets il a sur le divan, c'est, même si on ne s'en aperçoit pas tout de suite, strictement équivalent au savoir absolu. Ca ne serait vrai qu'à la condition que l'inconscient et le ça ce soit la même chose. Il faut l'avouer, et je l'ai avoué presque à sa place, Lacan l'a cru. Il l'a cru, et c'est ce qui fait la tonalité optimiste de son rapport de Rome.
L'acte analytique, par contre, avec la pratique qui s'ensuit, ne se conçoit que s'il y a un reste et un savoir qui tient à ce reste, et que ce savoir comme tel est distinct de ce que l'on peut explorer des propriétés de l'Autre. On peut dire que cette distinction est heureuse parce que sinon il n'y aurait pas de fin d'une analyse. Si l'on n'a au sens de Lacan jamais pu situer cette fin, c'est faute de n'avoir pas distingué ce qui du sujet est la réponse déjà donnée du réel. C'est avoir saisi le sujet comme effet de signification - c'est la découverte freudienne -, mais c'est avoir manqué la valeur qu'il prend comme réponse du réel.
Eh bien, je vais m'arrêter là pour aujourd'hui. Je poursuivrai la semaine prochaine, et j'espère que je vous parlerai de ce texte de Winnicott qui est publié chez Payot, dans le volume qui s'appelle De la pédiatrie à la psychanalyse. Le texte en question se trouve à la page 185. Exactement de la page 185 à la page 190.

DES REPONSES DU REEL
Jacques-Alain Miller
X - Cours du 8 février 1984

Je dois d'abord vous dire que je ne ferai pas cours la semaine prochaine ainsi que la semaine suivante, puisque c'est l'interruption des vacances universitaires. Ca fait que nous nous retrouverons dans trois semaines, soit le 29 février.
Je vais quand même essayer de vous dire un mot de Winnicott aujourd'hui, puisqu'il faut avouer que je le contourne depuis un certain temps. Je vais donc commencer ce cours par ça, et même peut-être l'y consacrer entièrement.
Peut-être que Winnicott est moins en faveur ces années-ci qu'il y a quelques temps, pendant les années 70. En effet, à l'époque, faute de trouver un psychanalyste français qui fasse le poids à côté de Lacan, un certain nombre d'analystes français s'étaient trouvés être promoteurs de Winnicott comme alternative à l'enseignement de Lacan. Mais je crois que cette approche est maintenant désuète.
Winnicott est pour Lacan un auteur de référence. Il le qualifie même dans des termes qui sont à peser pour leur valeur d'ambivalence, à savoir que ce serait "le psychanalyste à rencontrer pour vous imposer le respect de l'empreinte reçue de la passion de la psychanalyse".
Tous les mots, là, portent. D'abord parce que la connaissance qu'avait Lacan de Winnicott était une connaissance de personne. La rencontre, outre la connaissance des textes winnicottiens, a son poids. Lacan emploie le terme de respect. C'est dire là quelque chose qui marque la dignité du personnage, mais c'est surtout - remarquez-le - le respect d'une empreinte, d'une empreinte reçue de la passion de la psychanalyse.
Le mot d'empreinte oblige à donner au mot de passion sa valeur exacte. Ce que Lacan nomme ici la passion de la psychanalyse chez les psychanalystes, c'est précisément ce que l'analyste subit, pâtit de l'exercice de sa profession. Le terme d'empreinte est là à prendre avec sa valeur de stigmate. Ca veut dire qu'il convient pour le psychanalyste de se garder d'une passion excessive de la psychanalyse. C'est comme ça que Lacan entend les choses

dans cet hommage ambigu. A la passion de la psychanalyse, il convient d'apporter, du côté de l'analyste, quelque tempérance, quelque modération.
Ce que Lacan attend de la mise au jour de l'acte analytique, c'est précisément la modération de la passion de la psychanalyse, et c'est ce qui le conduit à parler de "la charte de l'acte analytique". La charte de l'acte, c'est ce qui protègerait l'analyste de ce vers quoi l'entraînerait la passion de la psychanalyse.
Winnicott est donc un psychanalyste passionné. C'est une notation - je le dis en passant - qui est fréquente chez Lacan. Pour ne prendre que le texte d'hommage qu'il consacre à Ernest Jones sur sa théorie du symbolisme - texte qui s'est trouvé publié pour la première fois en 1959 dans le numéro 5 de la revue La Psychanalyse, et où se trouve également l'article de Winnicott sur l'objet transitionnel -, dans cet hommage à Ernest Jones donc, on retrouve la même notation du stigmate de la profession, mais décelé cette fois dans la précipitation de Jones à quitter son interlocuteur pour aller accueillir son patient. Lacan y saisit au vol un esclavage, une laisse qui a là déjà laissé ses marques au cou de l'analyste.
La mise en garde de la passion de l'analyse est donc un leitmotiv chez Lacan. Je pourrais encore vous en donner beaucoup d'exemples. Il faut dire que les références essentielles que prend Lacan sont extrêmement voisines dans la vie et l'oeuvre de Winnicott, alors qu'elles sont plutôt éloignées dans l'enseignement de Lacan. Les références essentielles sont deux articles de Winnicott qu'il convient de considérer en un rapprochement qui s'impose par la proximité de ces deux articles dans cette oeuvre, et bien que dans l'enseignement de Lacan ils soient utilisés avec un grand écart.
C'est en 1953 l'article intitulé Objets transitionnels et phénomènes transitionnels, avec le sous-titre: Etude de la première not me possession, c'est-à-dire: Etude de la première possession non-moi. L'autre article est de deux ans après, 1955-56, et s'intitule Les formes cliniques du transfert.
Le premier article fait pour Lacan référence dès le Séminaire de La relation d'objet, au milieu des années 50. C'est cette référence que l'on retrouve épisodiquement dans les Ecrits. La seconde référence, celle sur le transfert, Lacan n'en tient compte et n'en fait la critique que dans son Séminaire de L'acte analytique, c'est-à-dire à la fin de 1967. Ca se répercute dans un écrit paru dans le numéro 2 de Scilicet, et puis dans ce petit texte méconnu sur l'acte analytique que vous pourrez lire dans le prochain numéro d'Ornicar?, et qui, lui, date de 69. Je vous situe là les choses chronologiquement et pas à pas, mais je crois qu'il faut le faire.
Ces deux articles sont d'abord distincts en ce que le premier relève de l'observation de l'enfant et que le second est une considération de technique analytique. Ce qui est encore plus frappant, c'est que le second ne tient pas du tout compte du premier, et qu'il faut la médiation, d'ailleurs ardue, de la conceptualisation lacanienne, pour y voir ce qu'il y a de commun. Il faut tout le chemin de l'enseignement de Lacan entre ces deux dates - moitié des années 50 à fin des années 60 - pour qu'une connexion puisse être établie entre ces deux articles.
L'observation de l'enfant, elle a ses lettres de noblesse dans la psychanalyse, et cela même sans parler de Freud. "Le stade du miroir", c'est aussi un texte qui se supporte d'une observation de l'enfant, même si c'est une observation déjà structurée par la théorie hégélienne du maître et de l'esclave - ce n'est pas une observation pure. D'ailleurs, l'observation de l'enfant, Winnicott ne prétend pas en être l'initiateur. Lacan, dans les Ecrits, admet qu'il puisse y avoir de l'observation d'enfant informée par la psychanalyse. Il ne jette pas le discrédit sur toute observation de l'enfant. Il est sûr que c'est plus répandu aujourd'hui

que l'on n'avait tendance à le faire à cette époque. Gardons en mémoire que nous sommes là au milieu des années 50.
Revenons à la description de cette observation de Winnicott, qui est la relation avec ce premier bien, ce premier avoir, cette première possession qu'il appelle not me, et qui prend sa valeur du fait qu'il considère que le point de départ du développement est l'indifférenciation de l'enfant: on le voit aussi bien évoquer l'enfant qui vient de naître que l'enfant qui va naître. Cette indifférenciation est donc repérée par rapport à la mère, avec la problématique subséquente de comment l'enfant, comme entité indépendante, se trouvera pouvoir émerger.
Nous, nous posons aussi la question de comment le sujet comme tel émerge de la masse des signifiants qui le recouvrent, mais c'est évidemment très différent d'une problématique de l'indifférentiation primaire. C'est parce que Winnicott a une théorie de cette indifférenciation primaire qui est décalquée, il faut le dire, du biologique, recopiée de ce que semble représenter la procréation - ce détachement de la naissance, ce détachement d'une partie du corps de la mère -, qu'il valorise ce not me.
Vous connaissez, dans ses grandes lignes, sa description. Il vaut la peine de la reprendre dans le numéro 5 de la revue La Psychanalyse: "Certains nourrissons mettent le pouce dans leur bouche [...] La bouche dans ce cas joue un rôle actif par rapport au pouce et non par rapport aux autres doigts. Les doigts qui caressent la lèvre supérieure ou une région adjacente peuvent ou pourront jouer un rôle plus important que le pouce introduit dans la bouche. Ces caresses peuvent même exister d'une manière isolée sans que le pouce intervienne par un contact direct avec la bouche. Le nourrisson peut saisir de l'autre main un objet extérieur, comme par exemple un bout de drap ou de couverture, et l'amener à sa bouche en même temps que ses doigts. Le nourrisson tient et suce d'une façon ou d'une autre le morceau de tissu, ou bien il ne le suce pas vraiment. L'enfant peut aussi, dès les premiers mois, rouler de la laine arrachée à sa couverture et s'en servir pour se caresser. Diverses activités buccales sont possibles, accompagnées de sons divers [...] C'est tout cet ensemble que j'appelle les phénomènes transitionnels. Pour un enfant donné peut se détacher de cet ensemble un objet ou un phénomène particulier - objet ou phénomène dont l'usage devient d'une importance primordiale pour l'enfant au moment de l'endormissement, et qui constitue une défense contre l'anxiété et plus particulièrement contre l'anxiété de type dépressif. L'enfant a pu trouver quelque objet de consistance douce ou un certain genre d'objet dont il va se servir, et qui deviendra alors ce que j'appelle un objet transitionnel. Les parent apprennent à reconnaître sa valeur et l'emportent partout, même en voyage. L'objet peut devenir sale, sentir plus ou moins mauvais et pourtant la mère n'y touchera pas..."
Tout le monde a en tête ça. Mais ce qu'on néglige dans cette observation extrêmement cadrée, c'est que Winnicott lui-même note la difficulté qu'il y a à situer précisément cet objet. "De notre point de vue, dit-il, l'objet vient de l'extérieur, mais l'enfant ne le conçoit pas ainsi. Il ne vient pas non plus de l'intérieur, ce n'est pas une hallucination."
Autrement dit, d'emblée, il y a un problème topique au sujet de cet objet transitionnel. C'est d'ailleurs ce qui justifie le terme de transitionnel, c'est-à-dire cette difficile ubiquation de l'objet entre ce que sont pour Winnicott la réalité psychique intérieure et le monde extérieur. C'est ce qui justifie ce terme de transitionnel, et c'est ce que Winnicott n'a pas cessé d'enrichir, par exemple dans son ouvrage qui s'appelle Jeu et réalité. Il voit dans le jeu, le principe même de la culture humaine. Le phénomène transitionnel, c'est déjà ce qui prend place dans ce qu'il appellera plus tard "l'aire de jeu". Il fait de cette dimension transitionnelle une dimension carrefour: "Le sujet dont je traite débouche sur le jeu, sur la

création artistique, sur l'intérêt porté aux arts, sur le sentiment religieux, sur le rêve et aussi sur le fétichisme, le mensonge et le vol, la naissance et la disparition des sentiments affectueux, les toxicomanies, le talisman de l'obsessionnel, etc..."
Il note en même temps que l'on pourrait considérer, d'un point de vue analytique, que cet objet représente le sein de la mère, mais c'est pour refuser cette considération: "L'importance de cet objet ne réside pas tant dans sa valeur symbolique que dans sa réalité."
On s'aperçoit, en effet, que cet objet apparaît dans sa fonction avant le sevrage. Ce serait très différent si on observait régulièrement la mise en fonction de cet objet comme conséquence du sevrage. Ca donnerait l'idée qu'on aurait là un substitut symbolique du sein maternel. Il faut souligner qu'à la différence du sein qui n'est pas à la disposition permanente de l'enfant, nous avons avec cet objet une fonction qui est justement toute contraire, à savoir que cet objet - et c'est sa définition même - est à la portée du sujet d'une façon permanente. On n'a pas attendu Winnicott pour s'en apercevoir, mais on n'a pas avant lui construit la conceptualisation de cet objet transitionnel. On n'avait pas avant lui construit cette classe dans sa diversité.
Eh bien, c'est ça que Lacan qualifie de découverte des plus fines. Il admet que c'est de ça qu'il s'est aidé pour opérer une démystification de la fonction de l'objet partiel et de l'élucubration psychanalytique sur le passage du prégénital au génital. Et Lacan dit clairement que c'est à partir de l'objet transitionnel qu'il a d'abord formulé l'objet a.
En effet, que ce soit d'avant le sevrage, ça représente beaucoup pour Lacan. Il a découvert le stade du miroir, il l'a introduit dans la psychanalyse, et ce n'est pas sans conséquences, comme vous le savez, sur la théorie du moi. Mais, faute de cette découverte de l'objet transitionnel, il n'a pu inscrire son stade du miroir dans un schéma de développement, qui dans ses premières tentatives comportait le sevrage en amont et le complexe d'OEdipe en aval.
C'est spécialement ainsi qu'il ordonne sa première théorie du développement, dans un texte qui malheureusement ne se trouve pas dans les Ecrits et qui est difficilement accessible. On le connaît ordinairement sous le titre de La Famille. C'est un texte où Lacan scande ce développement de l'enfant en trois temps essentiels, trois complexes. D'abord celui du sevrage. Ensuite celui qu'il appelle l'intrusion, pour qualifier le stade du miroir, c'est-à-dire le rapport à l'autre, au semblable, et où il note ce que comporte l'apparition du cadet dans une famille. Enfin nous avons le troisième temps qui est celui du complexe d'OEdipe. Il ne faut pas oublier que Lacan est l'auteur de ce schéma du développement scandé par ces trois complexes, si on veut saisir l'intérêt qu'il a pu trouver à cet apport de l'objet transitionnel.
Alors, quelle est déjà la valeur de cet objet découvert indépendamment du stade du miroir, et même, si on a l'esprit chronologique, avant? C'est une découverte dont on peut dire qu'elle est tout à l'opposé du stade du miroir. La présence de cet objet empêche en effet de présenter le développement de l'enfant en terme duel avec la mère. Ca démontre que ces soi-disants rapports duels - avec bien sûr une inégalité des partenaires puisqu'il s'agit d'un processus de différentiation - sont au fond d'emblée interférés par ce petit objet. En l'occurrence, le tiers, le fameux tiers, c'est un petit objet. C'est au point que dans son Séminaire de L'acte analytique, Lacan dise à l'emporte-pièce qu'il ne manque au fond qu'une chose pour que cet objet soit l'objet a, à savoir que l'on saisisse que cet objet commande le sujet, que l'on admette que le sujet fonctionne d'abord au niveau de cet objet transitionnel.
Evidemment, il faut faire la même réserve que Lacan formule dans ses Ecrits, à savoir que ce n'est là qu'emblème. L'objet transitionnel dans sa matérialité - le petit bout de laine, le

petit bout de chiffon - n'est évidemment pas l'objet a, qui tout réel que nous le disons, a une consistance proprement logique. On ne peut pas substituer le pouce ou le petit bout de laine à l'objet a. Si vous faites ça, ça ne vous mène nulle part. Mais il faut s'apercevoir quand même de la proximité que Lacan admet de l'objet a avec l'élaboration de Winnicott.

Ce qui fait le prix de la classe logique que construit Winnicott avec son objet transitionnel, c'est qu'il y met aussi bien ce qui apparaîtrait comme une partie du corps - le pouce - que le bout de laine ou le bout de chiffon. La pertinence de l'objet partiel du corps n'est pas soutenue, et, par là, ça se dégage justement de l'idée de l'objet partiel selon la conception d'Abraham. Ca se décale de l'interprétation d'Abraham qui voudrait simplement qu'on ait là une partie du corps total.

Le bout de laine ne fait pas partie d'un corps total. Il faut prendre ça au sérieux. Ca suffit déjà à nous marquer que l'objet vient en tiers, et que la question que j'ouvrais avec l'Autre comme fantasme vient ici à point. Que j'évoque l'Autre comme fantasme, ça a fait des émotions. On a entendu que l'Autre serait imaginaire. Mais, après tout, pourquoi pas? Pourquoi l'Autre ne serait-il pas imaginaire? Je peux vous le faire apercevoir en court-circuit.

Vous savez que Lacan s'est avancé jusqu'à formuler que l'Autre c'est le corps, en illustrant aussitôt cela par les inscriptions dont la surface du corps peut être couverte - ce qui indique à cet égard que le lieu du signifiant s'incarne au mieux dans le corps. Eh bien, si on saisit par quel biais on peut dire que l'Autre du signifiant c'est le corps, il suffit de se souvenir que Lacan expose dans sa topologie des noeuds que le corps est imaginaire, que tout imaginaire se réduit au corps - ce qui fait comprendre en quel sens il se pourrait que l'Autre soit imaginaire.

Lacan critique le terme d'inconscient de Freud à juste titre. Mais est-ce qu'on ne peut pas lire aussi en filigrane qu'il critique là son propre mot de Autre? Après tout, c'est un mot qui est emprunté au duel, à la relation duelle: autre --> Autre. C'est une simple exportation de l'autre comme semblable, avec évidemment les ressources de la langue, puisque quand on dit vous en êtes un autre, alors, par rétorsion, autre veut dire semblable. Un autre, c'est un semblable, alors que être autre se prête précisément à qualifier le dissemblable. On a avec ce mot les phénomènes proprement linguistiques que Freud relevait dans l'Unheimlich, c'est-à-dire une zone où le oui et le non, où les contraires s'identifient.

Evidemment, l'Autre de Lacan, il fait couple avec le Même. C'est un couple qui se mariait depuis longtemps à l'autel de la philosophie, avec bien sûr la question afférente de savoir si l'Autre est simplement l'Autre du Même. Est-ce que l'Autre est un deuxième Même? Le Même et l'Autre, ça a tout son poids logique et de paradoxe, si on entend bien que le Même c'est le même que soi, c'est-à-dire le soi-même, alors que l'Autre est autre que soi. Etre autre que le Même, ça ne l'en distingue pas. Ca ne distingue pas l'Autre du Même. L'Autre de Lacan, à l'explorer logiquement, il est autre que soi-même. Je vous laisse ça en pierre d'attente.

C'est bien là que l'Autre est symbolique. Là, tout le monde s'y retrouve. L'Autre est symbolique puisqu'il est posé à partir d'une nécessité proprement logique, même si son point de départ apparait linguistique. L'Autre est posé à partir d'une nécessité logique, et il est aussi bien susceptible d'une exploration logique.

Mais que l'Autre soit du symbolique, est-ce que ça empêche que ce soit du semblant? - du semblant au sens où il n'y a pas de signifiant qui ne soit du semblant. La logique consiste, à partir d'un réseau serré de semblants, à obtenir des effets d'impossible où on reconnaît le réel. Même si la logique procède du semblant, Lacan l'admet en définitive comme science

du réel. C'est par ce biais que l'Autre est du réel. Il n'empêche que ce qu'on peut seulement dire en toute certitude, c'est que l'Autre de l'Autre est un idéal. C'est l'idéal de l'Autre exhaustif. De telle sorte que mettre en question l'Autre comme fantasme, ça ne revient pas du tout à rabattre la psychanalyse sur la relation duelle. Certainement pas! Il n'en est pas question! C'est là, si je puis dire, l'évolution même de Lacan: pas de retour à la relation duelle, mais à la supposition, et même à l'affirmation, qu'on parle tout seul.
Il y a une vérité de la psychanalyse qui est le monologue. C'est précisément à ce propos que Lacan énonçait que la psychanalyse est une escroquerie. Elle est une escroquerie parce qu'elle fait croire en l'Autre, et spécialement croire en l'Autre de l'Autre. Or, peut-on prendre pour axiome qu'il y a l'Autre?
Eh bien, Lacan y avait répondu de toutes les façons en y consacrant un Séminaire qui était scandé uniquement par cet axiome: y a d'l'Un. Cet axiome, il ne l'a d'ailleurs pas développé. Il l'a simplement fait régulièrement revenir dans le cours de son Séminaire, et plutôt en le vociférant. Il faut s'apercevoir que cette vocifération venait à la place de dire qu'il y a de l'Autre. Si quelqu'un veut vociférer et développer qu'il y a de l'Autre, ça lui est bien sûr permis, mais on est bien obligé de constater que ce n'est pas un axiome lacanien.
Le psychanalyste dans la position de l'Autre, c'est à ça que l'on a le plus souvent réduit la direction de la cure. C'est évidemment mettre le psychanalyste dans la position de l'Autre du savoir, dans la position de l'Autre du savoir qui, en plus, parle. C'est pourquoi il est justifié de dire sujet supposé savoir pour qualifier cet Autre du savoir.
On a, il faut l'avouer, l'Autre comme sujet. Il faut donner toute sa valeur, là, au terme de sujet. Nous pouvons mesurer ce dont nous avons à nous extraire d'une lecture trop hâtive de Lacan, à simplement le relire quand il formulait sa définition du désir de l'Autre, page 693 des Ecrits: "c'est ce désir de l'Autre comme tel qu'il est imposé au sujet de reconnaître, c'est-à-dire l'autre en tant qu'il est lui-même sujet divisé..."
Ca veut dire que ce qui est là posé comme désir de l'Autre ne peut pas simplement se gommer pour laisser place au lieu de l'Autre. J'ai suffisamment évoqué ça. Quand on évoque le désir de l'Autre, on n'est pas simplement au niveau du lieu de l'Autre comme lieu du signifiant. Et non seulement on n'est pas au niveau du lieu du signifiant, mais c'est encore que le désir de l'Autre n'est concevable qu'en tant que l'Autre est lui-même sujet divisé.
Il faut admettre que quand Lacan écrit ça, il entend que c'est en tant que sujet que le psychanalyste opère dans la psychanalyse - sujet qui, certes, se repère sur le lieu de l'Autre, mais qui est néanmoins sujet. Ce qu'il faut que nous arrivions à saisir, c'est comment Lacan arrive à la position strictement inverse, à savoir que le psychanalyste dans la psychanalyse n'est pas sujet. Il est certain que ça implique un déplacement de sa définition du désir de l'Autre.
Evidemment, ça change aussi la doctrine lacanienne de l'interprétation. Ca ne remet pourtant pas en cause qu'il n'y a pas d'interprétation de l'interprétation. Après, évidemment, il y en a, et c'est même un sport connu que l'interprétation de l'interprétation d'un autre analyste. Ca se fait dans ce qui s'appelle les contrôles - contrôles qui pourraient s'appeler, pourquoi pas, des séances d'interprétation de l'interprétation.
Evidemment, à l'occasion, on essaie de réintroduire l'interprétation de l'interprétation dans la séance analytique elle-même. On peut même dire qu'elle fonctionne par là, l'interprétation. En quel sens me dites-vous ça? C'est ça interpréter l'interprétation. C'est formuler la question: qu'est-ce que ça veut dire? qu'est-ce que ça veut me dire? Mais ce questionnement ne constitue pas au sens propre une interprétation de l'interprétation. Ce

questionnement, il est aussi imparable que le puis-je vous poser une question?
Notre effort, c'est de saisir la mutation qui implique que le psychanalyste ait été amené par Lacan à la position dite de l'objet a. Ca n'a pas du tout rabattu la psychanalyse sur la relation duelle. En aucun cas. Pourquoi Lacan va-t-il chercher en 1967 ce texte de Winnicott de 1955-56, pour y appuyer sa théorie que le psychanalyste dans la psychanalyse n'est pas sujet? Eh bien, il va le chercher pour la raison précise que le Winnicott en question, c'est le Winnicott de l'objet transitionnel, et cela même si Winnicott n'y fait plus aucune allusion dans la suite de son article, qu'il l'oublie dans sa technique.
Dans l'article sur le transfert, Winnicott essaye de justifier une technique qui aux yeux de Lacan ne s'ensuit que de la passion immaîtrisée de la psychanalyse. Winnicott essaye de la justifier à partir de l'observation de l'enfant, c'est-à-dire ce qu'il appelle la nouvelle manière de concevoir les soins à donner au petit enfant. C'est ça qui selon lui est la clef d'un partage clinique. Il y a, d'un côté, les cas analysables classiquement, ceux sur lesquels les psychanalystes se sont évertués à démontrer les vertus du déchiffrage de l'inconscient, et puis, de l'autre côté, il y a d'autres cas qu'il considère comme ayant été exclus du bénéfice de l'expérience analytique.
Ce qui fait là la différence, c'est la constitution du moi. Ce qui explique la constitution du moi, sa force ou sa faiblesse, ce sont les soins reçus dans la petite enfance. Winnicott, prenant comme critère clinique essentiel un phénomène qui concerne le moi et qu'il rapporte précisément à cette période de la petite enfance, ne fait alors aucune référence à son propre objet transitionnel. C'est quand même assez formidable. Il prend pour idéal ce qu'il appelle des soins appropriés, adéquats, et, du coup, il a comme référence idéale un développement où le child care aurait été parfait, c'est-à-dire un environnement qui aurait été continuellement adéquat aux appétits de l'enfant.
C'est au cas où cet environnement, qui est procuré par la mère et au-delà par le milieu, se serait trouvé déficient, c'est-à-dire témoignant d'un certain nombre de carences d'adaptation, que l'on verrait alors se former, émerger, ce que Winnicott appelle un pseudo self, qui est en quelque sorte la concrétion de cette suite de carences d'adaptation.
C'est une idée très singulière que celle de ce false self. Elle n'a évidemment de valeur que par la référence au true self et à l'idéal d'une adaptation parfaite. False self, c'est difficile à saisir. Il est sensible que c'est une concrétion d'expériences désagréables où la satisfaction ne s'est pas trouvée au rendez-vous. Winnicott considère que de ce fait le moi qui s'ensuit comporte des failles dans son "sentiment continu d'exister".
Ce sentiment continu d'exister, c'est quelque chose d'assez mystérieux chez Winnicott, qui est pourtant réputé pour sa limpidité. Je trouve ça personnellement beaucoup plus aride que chez Lacan. Je veux dire que j'ai beaucoup de mal à me représenter ça et à l'articuler. Evidemment, je n'ai pas passé sur les écrits de Winnicott le temps que j'ai passé sur ceux de Lacan. Mais enfin, ce sentiment continu d'exister qui se répète comme une formule à travers toute son oeuvre, il faudrait un peu de variations théoriques pour qu'on saisisse ce qu'il a là en vue.
Ce sentiment continu d'exister est mystérieux. C'est mystérieux et nous pouvons essayer de donner à ça une valeur. Est-ce que ce qu'il a comme idéal, ça ne serait pas un sujet qui serait sans intermittences? Winnicott a l'idée d'un sujet qui serait sans intermittences. Ce qu'il appelle false self, c'est, disons-le, ce qui intermitte le sujet. C'est là que Lacan dit qu'en parlant de false self, Winnicott fait prévaloir un objet dans son expérience. Le false self, c'est un objet qui, de l'aveu même de Winnicott, produit des intermittences dans le moi.
Ce qui l'empêche en un sens d'en rendre compte, et surtout ce qui l'oblige à considérer qu'il

ne peut traiter les cas de false self prévalants par la psychanalyse classique, c'est qu'il se fonde avant tout, pour situer ce fameux child care, sur la dépendance que Lacan appelle - mais c'est aussi bien un terme winnicottien - "la dépendance vitale de l'enfant". La mère, certainement, est là comme Autre, mais c'est un Autre qui subvient aux besoins de l'enfant.

C'est là qu'on ne peut pas faire l'économie de rappeler le progrès scientifique que constitue le rappel par Lacan que la relation de l'enfant au milieu n'est pas foncièrement de dépendance vitale - elle ne l'est pas en tout cas pour l'analyse - mais d'assujettissement à l'Autre du langage et à l'Autre de la parole. C'est par là que Lacan est entré, c'est par là qu'il a rendu éclatant son enseignement au départ, et ça conserve pour nous toute sa valeur proprement scientifique.

Il n'y a, contrairement à ce que fait Winnicott, aucune théorie pensable de la dépendance de l'enfant si elle ne tient pas compte du fait que le milieu, que l'environnement c'est l'Autre, et qu'à ce titre le sujet est foncièrement inadapté. Ce n'est pas là simplement substituer à la dépendance vitale, l'assujettissement à l'Autre, mais c'est dénoncer ce à quoi l'idée de dépendance vitale fait croire, à savoir qu'il y aurait des réponses adaptées, des réponses réciproques adaptées du milieu et de l'enfant. L'assujettissement à l'Autre comporte au contraire une inadaptation foncière. Qu'est-ce que c'est d'autre cet objet transitionnel, sinon précisément le témoignage de cette inadaptation foncière.

C'est là qu'on ne peut pas manquer de saisir la portée de la déduction du désir chez Lacan. Qu'est-ce que c'est que cette inadaptation foncière du sujet qui rend vaines les élucubrations de Winnicott? Nous sommes là sur du sûr. C'est que du seul fait qu'il parle, les besoins de l'enfant sont déviés. C'est vraiment une des intuitions premières de Lacan.

Dans son texte qui s'intitule La Famille, il y a quelque chose qui est de premier abord et qui masque la portée de son travail, à savoir une référence sociologique. Ca se comprend puisque ce sujet sur la famille est un sujet imposé. On voit là Lacan ne pas hésiter à piocher dans Durkheim, et à faire appel à l'ethnographie à propos de la famille. Mais qu'est-ce qu'il veut dire, au fond, quand il met l'accent sur le caractère social de la famille? Eh bien, il met l'accent sur le fait que la famille n'est pas naturelle et qu'on a même tendance à l'oublier de nos jours où elle se réduit au minimum nécessaire à la procréation, c'est-à-dire à la famille nucléaire avec le père, la mère et les rejetons. On s'imagine qu'il y aurait là comme un fondement naturel de la famille. L'ethnographie nous montre que si on considère la famille primitive, elle n'a justement rien à voir avec cette cellule réduite. La famille est donc un fait social. Ce n'est pas un fait biologique ni un fait naturel.

C'est d'un intérêt très mince si on ne s'aperçoit pas que la finalité de la chose, c'est de pouvoir poser que les instincts n'ont rien à faire là-dedans. Il faut croire aussi Hegel, il faut prendre Hegel au sérieux. Il ne faut pas faire de la philosophie d'un côté, et puis oublier tout quand on va faire de l'observation sur l'enfant ou de la psychanalyse. Hegel parle d'économie paradoxale des instincts, et c'est à cette intuition que Lacan donne son assise, en rapportant au fait que l'homme parle, la déviation, le déplacement, l'assujettissement de ses besoins, la métaphore et la métonymie de ses besoins. C'est cette dimension que camoufle toute idée de la dépendance vitale. Pourquoi y a-t-il de la dépendance? La réponse de Lacan est claire. La dépendance, c'est la sujétion à l'Autre. Ce n'est pas une dépendance réelle, mais la mise en forme signifiante de la parole.

La déduction de Lacan, qui est rythmée entre besoin, demande et désir, elle ne comporte précisément pas du tout, comme on se l'imagine, la dévalorisation de la demande. Il s'agit de ne pas répondre à la demande dans l'analyse, mais ça n'entraîne pas que la demande soit chez Lacan dévalorisée. La demande n'est pas du tout dévalorisée, elle est au contraire

moteur du processus. Il faut admettre seulement que toute demande est en son fond demande d'amour. De la même façon que l'on peut dire que toute pulsion est pulsion de mort, toute demande est demande d'amour. Il y a, en plus, un rapport entre les deux. Il y a un rapport entre les deux puisque - je l'ai déjà souligné il y a deux ans - Lacan ne peut écrire la pulsion qu'à partir du signifiant même de la demande.

Alors, la demande ? C'est là où l'analité de Winnicott se manifeste. Bien sûr qu'il y a la demande de satisfaction, c'est-à-dire la demande de ce qui peut venir de l'Autre - la mère, le milieu - pour combler le sujet. Mais l'anorexie mentale, ne serait-ce qu'elle, est là pour témoigner qu'être comblé ne fait pas forcément plaisir. Ce qu'il faut mettre en valeur de cette demande de satisfaction, dès lors qu'elle s'adresse et qu'elle émane de l'Autre du langage et de l'Autre de la parole, c'est que ce qu'il en vient, peu importe ce que c'est dans sa matérialité, dans sa particularité. A la limite, cette particularité est annulée, oblitérée.

Le don dont il s'agit, le don-limite, c'est celui de la présence. C'est le don, dit Lacan, d'une présence ou d'une absence. Nous sommes là au niveau de sa construction la plus assurée, si on veut parler en termes de développement. C'est qu'il s'agit moins de satisfaire les besoins que de donner des preuves d'amour.

C'est là que s'introduit la définition lacanienne qui veut que l'amour c'est de donner ce qu'on n'a pas. C'est dire, sous une forme paradoxale, que toute demande est demande d'amour, que la demande comme telle annule la particularité du don. On donne ce qu'on est, on ne donne pas ce qu'on a. Vous voyez bien que la demande n'est pas du tout dévalorisée par Lacan. Au contraire, il ne peut en faire la théorie qu'à la pousser à l'extrême, qu'à pousser à l'extrême le don d'amour.

Ce qu'on veut cerner, en définitive, quand on parle du child care, c'est cette limite, cet amour qui est au-delà de ce qu'il y a à faire. Cette demande d'amour, elle est à cet égard sans condition. C'est un amour sans condition.

On dit que dans la psychanalyse il n'y a pas lieu de répondre à la demande. On n'a pas idée d'un psychanalyste qui va tendre sa mamelle. Evidemment, à Winnicott, ça lui traverse l'esprit. Il faut lire cette note humoristique à la fin de son article de 1955-56: "L'analyste n'est pas, après tout, la propre mère du malade." C'est humoristique mais on sent bien qu'il y est porté.

Si dans la psychanalyse il n'est pas répondu à la demande, ce n'est pas simplement parce qu'on ne pratique pas le child care. C'est spécialement à la demande d'amour qu'on ne répond pas. C'est d'ailleurs difficile. C'est difficile puisque le psychanalyste, après tout, il donne sa présence. Il donne sa présence et, pour que ce ne soit pas mal interprété, on lui donne de l'argent. L'argent dans la psychanalyse, il faut voir ce que c'est. C'est très important. C'est une assurance contre la demande. Pour saisir en quoi cet argent est en rapport avec cette demande d'amour, il faut voir que l'argent est précisément l'incarnation de toute particularité annulée. Ca annule toute les particularités de ce qui est de l'ordre des biens, même si ça permet évidemment de les acquérir.

On n'a pas le choix: ou bien le psychanalyste est le sein maternel, ou bien il est l'objet a. Voilà comment on peut partager Winnicott et Lacan, et même Winnicott de Winnicott.

Alors, le désir ? Lacan a essayé de le déduire d'une façon élégante que j'ai déjà soulignée. Le désir est particulier comme le besoin, mais, en même temps, il comporte quelque chose du sans-condition de l'amour, sous la forme que Lacan appelle la condition absolue du désir. La condition absolue du désir répond au sans-condition de la demande d'amour.

Dès son texte sur le phallus, Lacan amène cette déduction: on passe du pur besoin idéal à sa diffraction par la demande, et on obtient le désir comme un rejeton de cette opération du

passage du besoin dans la demande. Mais, au fond, je dirai que l'on ne s'en aperçoit pas dans ce texte de "La signification du phallus". Relisez-le dans cette optique, et spécialement les pages célèbres 690 et 691.

Il m'est arrivé, au commencement de ce cours, de marquer à quel point le texte de Lacan intitulé "L'instance de la lettre" avait tellement marqué l'interprétation subséquente de l'enseignement de Lacan. Ca faisait écran. Eh bien, on pourrait dire la même chose de "La signification du phallus", même si ce texte a été moins célèbre du seul fait qu'au contraire de "L'instance de la lettre", qui a été publiée dès les années 50 en revue, il n'a été connu qu'à la parution même des Ecrits, au milieu des années 60.

Dans ces pages 690 et 691, Lacan expose la "dialectique" de la demande et du désir, mais ce qui vient en quelque sorte la tamponner, c'est son sujet qui est le phallus. Ca veut dire qu'une fois arrivé à cette déduction du désir à partir de la demande, tout ça a l'air de se résumer dans le phallus signifiant du désir. Après, depuis les années 60 - ça fait donc vingt ans que ça dure -, on s'est accroché à ce phallus signifiant du désir. Or, tout l'effort de Lacan au-delà a justement été de marquer que ce n'est pas au phallus que se résume la condition absolue du désir. Le phallus, le signifiant phallique tel que Lacan l'a construit, c'est précisément un signifiant, un symbole où - c'est sa définition de l'époque - "la part du logos se conjoint à l'avènement du désir".

Est-ce que ça épuise ce qu'il en est du désir? C'est bien toute la question. Est-ce que le signifiant du désir épuise ce qu'il en est du désir? Il est clair que ce n'est pas dans ce sens que se dirige l'enseignement de Lacan. Il y a au contraire une part qui, elle, n'est pas conjointe au logos, et qui donc n'y est conjointe que sous le mode de s'en soustraire ou de s'en retrancher.

Ces pages célèbres, elles doivent se lire sur le fond de cette page 814 des Ecrits que je vous ai citée tant de fois, cette page où ce qui vient au même point de la déduction n'est pas l'appel au signifiant phallique, mais, au contraire, à la référence à l'objet transitionnel qui est emblématique de l'objet a. C'est ça qui limite la transparence subjective de l'amour, et ce qu'il faut évoquer pour donner son sens à l'opacité subjective de cette condition absolue du désir.

C'est ce qui pousse Lacan, dans sa "Subversion du sujet", à qualifier l'opacité subjective du désir en disant qu'elle fait en quelque sorte la substance du désir. Eh bien, cette substance-en-quelque-sorte, ce n'est pas le signifiant du désir. L'objet a n'est pas le signifiant du désir. L'objet, c'est un objet, ce n'est pas un symbole, sauf à ce qu'on l'ait indexé de petit a, pour marquer précisément l'embarras qu'il y a à le symboliser. Il est bien sûr passé par la tête de Lacan de poser que l'analyste serait peut-être bien dans une position phallique dans l'expérience analytique. Mais c'est prêter à confusion, et tout son effort a été d'élaborer cette substance-en-quelque-sorte du désir.

Alors, la référence clinique, là ? Donnons-la tout de suite. La référence clinique, c'est bien entendu le fétichisme. C'est le fétichisme en tant qu'il fait précisément voir, quasiment comme pour l'observation des enfants, un objet comme condition absolue pour désirer. C'est au point que Lacan évoque le fétichisme comme ce qui est bien au-delà de la perversion fétichiste. Il évoque "le fétiche fondamental de toute perversion". Le fétichisme, ça doit s'entendre au-delà de ces cas qui font à l'occasion l'amusement des lecteurs quand on feuillette Kraft-Ebing. Ca doit s'entendre en tant qu'il est la matrice même de toute perversion.

Eh bien, ce fétiche des perversions, on peut en suivre le déplacement d'accent dans l'enseignement de Lacan. Nous avons d'abord l'accent mis sur le phallicisme dans les

perversions: identification au phallus comme symbole imaginaire du désir de la mère. Nous avons ensuite, à la fin des années 60, l'accent situant au contraire la perversion à partir de l'objet a. Il y a là un déplacement d'accent.
Bien sûr que Lacan dit que le désir de la mère c'est le phallus, et que l'enfant veut être le phallus pour la satisfaire. Ca va déjà plus loin que la dépendance vitale de Winnicott, mais c'est encore essayer d'articuler le désir à partir de la symbolisation de l'objet imaginaire et non à partir de la cause du désir.
Ce dont témoigne le deuxième texte de Winnicott - et c'est pour ça que Lacan le ramène au moment de L'acte analytique -, c'est de l'oubli de sa propre découverte de l'objet, de l'objet qui interfère. Au fond, dans sa construction, c'est comme si la mère pouvait être toujours là, dans un monde de la pure présence, et donc comme si par essence le sujet était sans fantasme.
Alors, qu'est-ce qu'il y a quand ça ne marche pas comme ça? Eh bien, il y a le faux self. Le faux self, c'est ce qui s'interpose entre le vrai self et la réalité. Le faux self, c'est ce qui empêcherait le sujet de faire l'expérience de la vie. Mais comment, là, dans ce qui écrante le sujet par rapport à la vraie expérience de la vie, ne pas reconnaître la fonction proprement fantasmatique? C'est au point que Winnicott dit que là où il y a faux self, ce faux self soutient le vrai self.
Winnicott croit pouvoir appliquer cette découverte aux cas de borderline, et à ce qu'il appelle les moments psychotiques chez les sujets névrosés. Ca le conduit à quitter ce que Lacan appelle la voie psychanalysante. Winnicott résume très bien la situation analytique, à savoir qu'elle est faite, d'un côté, d'une situation - setting - et, de l'autre côté, du travail d'interprétation. Ce qu'il appelle situation, il le précise: c'est tous les détails concernant la conduite de l'analyste. Ca, c'est parce qu'il n'a pas le concept de discours. Pour lui, ce qui compte dans la psychanalyse classique, c'est le travail d'interprétation. La situation analytique elle-même, au fond, elle est là une fois pour toutes. On ne travaille pas avec la situation.
Mais dans les cas qu'il rencontre, ceux où un faux self s'est développé à partir des carences d'adaptation pour donner les borderlines et les moments psychotiques des névrosés, il y a un renversement de la technique classique, de telle sorte que la situation devient plus importante que l'interprétation. Qu'est-ce que ça cache? Qu'est-ce que ça cache comme technique? Ca cache un psychanalyste qui serait enfin sensible aux besoins du malade, et qui permettrait de passer au self authentique.
Eh bien, cette invention du faux self et du vrai self qui y répond, c'est ce que Lacan déclare inutile. Il est inutile d'ajouter ce self aux catégories freudiennes. En effet, l'essentiel de ce qu'il s'agit dans le self, c'est true et false. C'est une fonction de vérité dans l'expérience analytique. Sauf que c'est Winnicott qui s'attribue de pouvoir la prononcer. Pourquoi alors ne pas reconnaître là que Winnicott lui-même avoue qu'il sort de l'acte analytique stricto sensu? Il sort de ce qu'il appelle la position classique, c'est-à-dire qu'il prend une position qui n'est pas d'acte mais qui est d'action, qui est de faire, et ceci en rêvant de répondre à tous les besoins du patient. Et Lacan d'aller jusqu'à dire que la méconnaissance de l'acte analytique entraîne la négation de la position analytique.
Ce false self, qu'est-ce que nous pouvons en reconnaître en tant qu'il est objet d'une expérience? Eh bien, il faut prendre au sérieux ce que Winnicott en dit. Le false self, c'est ce dont précisément le soi-disant true self se supporte, se soutient, et ce qui est en même temps inatteignable par l'analysant. C'est à la fois ce qui le supporte dans son existence et ce qui est inatteignable. Et c'est aussi bien l'objet qui interrompt le sentiment de la continuité

d'exister.
Au fond, ne serait-ce que par ces traits, dont Lacan dit que la voie de l'analysant ne peut que les contourner, on ne peut dénoter cet objet repéré par Winnicott que d'une façon, à savoir qu'il s'agit de cet objet que l'analysant ne rencontrera jamais au terme de la voie analysante. On ne le rencontrera au terme de la voie analysante que par le saut constitutif de la passe. Dès lors, Lacan lit Winnicott en considérant que cela n'est pensable que de ce point où c'est le psychanalyste qui est cause du désir, c'est-à-dire qui est en position d'objet a.
Ce que Winnicott appelle le false self, ce n'est au fond que le vestige de la carence, de la carence incarnée dans un objet inatteignable, et c'est l'acte analytique qui s'inscrit à cette place. Dès lors, Lacan qualifie l'invention winnicottienne en ces termes: "C'est le lapsus de l'acte analytique." Dire que c'est le lapsus, c'est dire, bien entendu, que ça glisse, mais aussi que ça révèle la place propre de l'acte analytique, sa place propre qui est précisément celle de l'objet.
La passion de la psychanalyse pour Winnicott, cette passion sur laquelle j'ai commencé, c'est - c'est clair - ce qui le pousse à sortir des limites propres de la technique analytique, technique mise en place par cet artifice que nous appelons le discours analytique.
Lacan pose l'acte analytique. L'acte analytique, ce n'est pas de se remuer. Ce n'est pas non plus l'interprétation. L'acte analytique, c'est se faire cause du désir, se mettre à la place que Winnicott repère comme étant celle du false self. Evidemment, cette pratique n'est pas sans conséquences pour le psychanalyste, c'est-à-dire qu'il en pâtit. Il pâtit précisément de ne pas opérer en tant que sujet. Ca veut dire - Lacan le traduit ainsi - qu'il opère à ne pas penser.
Ca fait des problèmes pour penser la psychanalyse. Lacan le souligne et il pose la question: "Comment penser la psychanalyse, dès lors que dans son exercice, le comble du psychanalyste c'est de ne pas penser?" Vous connaissez la réponse. La réponse espérée, c'est la passe. C'est la passe en tant que solution à cette question: comment penser la psychanalyse? Et la réponse c'est: "Par une élaboration de savoir faite à partir de la façon dont l'acte s'est présenté dans l'expérience de l'analysant." C'est différent, évidemment, de dire que la psychanalyse se pense d'abord à partir de la pratique de l'analyste.
Il y a, bien sûr, les stigmates du psychanalyste. Ce sont les stigmates du je ne pense pas. On en a connu naguère - Lacan est discret là-dessus - qui faisaient l'éloge de l'écoute analytique: "Le psychanalyste en vient à élever une prière idolâtrique à son écoute, fétiche en son sein surgi d'une voie hypocondriaque." Il faut dire que ça désigne quelqu'un de très précis dans la communauté analytique.
Le self de Winnicott, Lacan en fait aussi bien un stigmate du je ne pense pas. D'une façon générale, le culte de sa profession par le psychanalyste, comme le culte de toute profession par celui qui la pratique, "dénote une inégalité à l'acte" - inégalité à l'acte, c'est-à-dire à l'objet à quoi le professionnel en l'occurrence se réduit. C'est de cet objet à quoi il se réduit dans son acte, dont il fait fétiche.
Evidemment, il y a la perversion qui s'y ajoute. C'est spécialement vrai du psychanalyste étant donné son acte, et dès lors qu'il est, cet acte, impossible à définir en général. Il est même impossible à reconnaître en général. Ce que veut dire la passe, c'est que le psychanalyste ne peut être reconnu que dans le particulier, c'est-à-dire à partir de l'en-soi de l'objet a. L'en-soi de l'objet a, ça veut dire que ça ne pense pas, que c'est une opacité subjective - la question n'étant pas réglée, bien sûr, de savoir dans quelle mesure il y a savoir de cet objet.
Je vais m'arrêter là-dessus, je reprendrai le 29 février.

Il a fallu pendant ces vacances que je travaille pour d'autres qui sont espagnols et qui s'occupent tous les ans de rassembler les psychanalystes, et, au-delà, tous ceux qui s'intéressent à la psychanalyse lacanienne dans leurs pays. C'est un témoignage que de voir ainsi, dans le décalage d'un an, s'enfler ce public. Il est sensible qu'avec les changements politiques qui sont intervenus en Espagne, un certain nombre de conditions nécessaires ont été réunies pour que la psychanalyse s'y développe. J'ai donc eu à faire une conférence dans un lieu universitaire, et ceci sans qu'aucun universitaire de ce lieu se soit présenté à moi. Ou ils étaient discrets, ou ils se contentaient de prêter le local pour voir ce qui allait s'y dérouler.

J'ai été amené à faire une sorte d'introduction que je n'ai pas de raison de répéter ici. Je n'ai pas de raison de la répéter, mais je m'aperçois que tant que je n'ai pas dit ici quelque chose, ça n'existe pas tout à fait pour moi. Autrement dit - il faut que je l'admette -, il y a là pour moi un enregistrement. En tous les sens du terme. Il y a un enregistrement qui se situe dans ce lieu et qui va m'amener, sinon à répéter, du moins à reprendre quelques-uns des termes que j'ai abordés en Espagne. J'ai d'ailleurs pris aussi ma part dans ce congrès par une intervention dont je vous donnerai les grandes lignes.

Il a fallu que j'annonce, pour le congrès même, un titre à l'avance. J'ai annoncé - et je n'avais aucune idée de ce que je mettrai là-dessous: "Le génie de la psychanalyse". Je me suis dit que l'on pourrait penser que c'est Lacan que je qualifie ainsi, mais, en fait, ce n'était pas le sens de ce titre. Je m'étais contenté de prendre ce qui me venait du titre d'une exposition de peinture qui a lieu en ce moment en Angleterre et que je suis aussi allé voir. Cette exposition s'intitule "Le génie de Venise". Je me suis dit que si Venise avait du génie, il n'y avait pas de raison que la psychanalyse n'en ait pas. J'ai été déçu par le catalogue de l'exposition, puisqu'il n'y avait rien là pour faire sentir quoi que ce soit de ce qui serait le génie propre de Venise, mais le terme de génie lui-même a tout à fait de quoi nous retenir ici.

Ce que j'ai défendu, c'est que si on voulait utiliser ce concept de génie au sens qui a occupé le XVIIIe siècle, et pour qui c'était un concept fondamental, il fallait dire que ce génie, dans la psychanalyse, il n'y en a qu'un. Il n'y en a qu'un, si on veut qu'il s'incarne dans un individu. Il n'y a que Freud. Il y a de multiples définitions du génie. Il n'y a pas d'auteur du XVIIIe siècle qui ne se soit évertué à proposer la sienne. Mais s'il y a un point-pivot dans cette définition du génie, c'est proprement l'invention. Un génie se définit par le fait qu'il n'imite pas et qu'il ne suit pas de règles. C'est par le fait qu'il n'imite pas qu'il devient exemplaire et qu'il fait coupure.

Je dirai que même au-delà de ce qui est admis par les psychanalystes et de ce qui se prête à l'expérience analytique, Freud est au fond volontiers reconnu comme un génie. On dit par là que la psychanalyse comme pratique est inédite dans l'histoire des pratiques, et que Freud en a accompagné le développement par une suite à peu près ininterrompue d'écrits formant un ensemble d'une ampleur dont jusqu'à présent aucun psychanalyste n'approche. Mais ce

niveau est un peu insuffisant, et c'est là que nous interroge le fait que Lacan aussi on l'a appelé un génie. Il est même arrivé qu'on le lui dise. A quelle fin dit-on à quelqu'un qu'il est un génie? Lacan a interprété cette fin en posant qu'en le qualifiant de génie on l'insultait.

Pourquoi considérait-il qu'il était insulté par le fait qu'on le qualifie de génie? C'est d'abord, bien entendu, parce qu'il n'est pas l'inventeur de la psychanalyse. Mais je crois que c'est plus profond, et que ça nous apprend aussi bien ce qu'est le génie, à savoir que quelqu'un est un génie à la mesure même qu'il ne sait pas ce qu'il fait. Ca veut dire précisément que l'inconscient du génie rentre dans la définition du génie.

Ce n'est pas une élucubration de ma part. Je suis allé aux bonnes sources, chez celui qui, justement dans ce XVIIIe siècle, a précisément articulé ce concept de génie d'une manière rigoureuse. Je parle de Kant qui en a fait un concept essentiel de sa Critique du jugement. On s'aperçoit là de ce qu'il entend par génie. Il interprète lui-même les idées de son temps là-dessus, et c'est une interprétation qui a tout à fait son prix, puisque ce concept de génie passe dans le XIXe siècle et qu'il est survalorisé par le romantisme. C'est vraiment un concept-charnière. On peut dire qu'il chemine dans les profondeurs du goût. Il chemine dans les profondeurs du goût, de ce XVIIIe siècle jusqu'au milieu du XIXe, jusqu'à ce moment où on commence à se demander ce qui a rendu un peu désuette cette catégorie, et si ça ne serait justement pas la psychanalyse qui l'aurait un peu dévalorisée.

Kant, dans sa définition rigoureuse, fait justement valoir que le génie ne s'impose que par différence avec tout apprentissage. Si on ne peut pas apprendre le génie, c'est parce que le génie - et là je cite Kant - "ne peut pas lui-même décrire ou exposer scientifiquement comment il réalise son produit". Et il ajoute: "Il ne sait pas lui-même comment se trouve en lui les idées qui s'y rapportent."

Eh bien, je dirai que c'est précisément pour cette raison que Lacan se considérait insulté quand on le qualifiait de génie, étant donné que tout son effort, tout son effort comme psychanalyste, a été au contraire d'écrire et d'exposer scientifiquement comment il réalise son produit. Je me suis même aventuré à sire, puisque Kant fait cette opposition entre le goût et le génie, que Lacan était un homme de goût. Je me suis aventuré à dire que si Freud était un génie, on pourrait faire de Lacan un homme du goût - l'homme de goût en tant que c'est celui qui émonde les productions désordonnées du génie. Lacan, à l'occasion, s'est placé lui-même ainsi à l'endroit de Freud, quand il faisait valoir que de la jungle freudienne, du bric à brac freudien, il avait tenu à faire des jardins à la française.

Cette opposition de l'homme de goût et de l'homme de génie, ne la prenez que comme une distraction, mais il est sensible que Lacan s'est à l'occasion placé ainsi. L'homme de génie est dans la méconnaissance de lui-même. Il est justement dans l'impuissance de communiquer aux autres des règles qui, dit Kant, mettraient les autres à même de réaliser des produits semblables. Si nous continuons de désigner l'oeuvre de Lacan comme un enseignement, c'est dans la mesure où à l'endroit des psychanalystes, il a entendu les mettre à même de réaliser le produit qui soit conforme au génie de la psychanalyse.

Dans le génie kantien, ce n'est pas la pensée qui opère, mais la nature, une nature qui transite par le génie pour donner des règles - mais des règles informulables - à l'art. Ca conduit Kant, puisqu'il va jusqu'au bout des conséquences qu'il énonce, à poser qu'il n'y a pas de génie dans la science. Il oppose ainsi Newton et Homère: "On peut bien apprendre tout ce que Newton a exposé dans son oeuvre immortelle, si puissant qu'ait dû être le cerveau nécessaire pour ces découvertes, mais en revanche, on ne peut apprendre à composer des poèmes d'une manière pleine d'esprit, si précis que puissent être tous les préceptes pour l'art poétique et si excellents qu'en soient les modèles. La raison en est que

Newton pouvait rendre parfaitement clairs et déterminés, non seulement pour lui-même mais aussi pour tous les autres et pour ses successeurs, tous les moments de la démarche qu'il dut accomplir, depuis les premiers éléments de la géométrie jusqu'à ses découvertes les plus importantes et les plus profondes, tandis qu'aucun Molière ne peut montrer comment ses idées riches de poésie et toutes ses formes de pensée s'assemblent et surgissent dans son cerveau, parce qu'il ne le sait pas lui-même et aussi ne peut l'enseigner à personne." Donc, d'une certaine façon, le génie kantien est stérile puisque cette aptitude disparaît avec lui, "jusqu'à ce que la nature, dit-il, confère à un autre les mêmes dons".
Je ne prends ça que comme un support pour faire entrer dans la question, car il est bien entendu tout à fait discutable que l'homme de science sache, à la différence de l'homme de l'art, comment ses idées s'assemblent dans son cerveau. C'est articulable et démontrable après coup, mais ça ne dit rien précisément du moment de l'invention.
J'ai eu l'occasion de lire l'interview toute récente d'un grand mathématicien à qui l'on posait la sempiternelle question: comment est-ce que vous travaillez? comment est-ce que les idées vous viennent? C'est une question à laquelle, périodiquement, les mathématiciens doivent répondre. Eh bien, celui-là explique qu'il se promène entre les mathématiciens, qu'il attrape des tas de bribes de mathématique, qu'il y pense tout le temps, et puis qu'à un moment il se dit que tel théorème devrait être vrai, que telle proposition devrait être démontrable. Mais il n'a rien d'autre à proposer pour ça que son intuition comme mathématicien - une intuition produite de la fréquentation de la dimension mathématique. A cet égard, il considère la démonstration, la preuve proprement mathématique, comme le dernier stade de son invention. Il explique que pour tel théorème dont l'architecture est vraiment compliquée, il considère qu'à chaque pas où il arrive à obtenir une preuve, c'est vraiment comme un miracle, et qu'à la fin de son périple, quand tout ça est bien adjointé, il en est le premier baba.
Je dois dire que je traduirai ce texte pour le publier, parce que j'en ai rarement vu qui soient à cet égard aussi francs et qui remettent à ce point en question cette confusion sur l'apprentissage et l'invention dans le texte de Kant. Cela dit, il est certain qu'une fois que la preuve est là, on peut s'assurer par les mêmes voies que ça tient.
Alors, au sens de Kant, Freud est-il Newton ou Homère? En tout cas, il est clair que ce à quoi Lacan a voulu répondre par le mathème, c'est à cette question. Le mathème - terme emprunté au grec - signifie à l'origine, non pas le mathématique - bien que le mathématique soit l'excellence du mathème -, mais ce qui peut s'enseigner, ce qui peut être appris, c'est-à-dire la part non géniale de la pensée. Eh bien, l'inconscient, qui nomme précisément le sujet en tant qu'il ne sait pas lui-même comment se trouvent en lui ses idées, rend d'autant plus aiguë la question de ce qui peut se communiquer, s'enseigner et s'apprendre.
Si Lacan se considérait offensé par cette qualification de génie, c'est parce qu'il entendait être un analyste en connaissance de cause. Evidemment, il a formulé dans ses dernières années - et vous voyez bien là le lien qu'il y a avec cette affaire - que chaque analyste doit réinventer la psychanalyse. C'est dans ce même mouvement qu'il a remis en cause ses mathèmes en les qualifiant de pseudo mathèmes.
Dire que chaque analyste doit réinventer la psychanalyse, c'est inviter chaque analyste à être un génie de la psychanalyse. Ca ne peut être pris - il faut le rappeler - que comme une dérision du psychanalyste. On aurait du mal à admettre que le psychanalyste soit le génie de la psychanalyse. On aurait du mal pour la raison que dans la psychanalyse, dans l'expérience analytique, la position du psychanalyste comporte qu'il n'a pas à se soucier de comment se trouvent en lui des idées, puisque ce qu'il a à faire, c'est un acte qui comporte

essentiellement un je ne pense pas. Ca veut dire qu'il n'a pas à avoir du génie. C'est l'analysant qui est le génie de la psychanalyse. C'est ce qu'on vérifie. Ce ne sont pas les analystes qui réinventent à chaque fois une psychanalyse, c'est chaque analysant, chaque analysant qui, dans le cadre du mathème de l'expérience analytique, interprète l'expérience analytique.

Il l'interprète, par exemple, en supposant qu'il n'arrive pas à associer librement. Il a une idée de l'association libre à quoi il se sent inégal. La fonction de l'analyste est alors de lui faire apercevoir que c'est ça son association à lui, que c'est son génie propre, son mode propre d'interpréter l'expérience. L'analysant peut aussi interpréter l'expérience analytique en supposant que l'association lui amène exagérément des pensées qui l'assiègent. En fin de compte, il serait peut-être plus distrayant de présenter l'association libre comme une invitation à avoir du génie, du génie en tant que c'est le contraire de l'imitation, de l'apprentissage scolaire et même du goût. Il faut avouer que ce qui se trame dans l'expérience analytique n'est pas toujours d'un goût exquis...

Vous le voyez, en Espagne, je m'étais amusé à interpréter de façons différentes ce génie de la psychanalyse: est-ce que c'est Freud ou Lacan, ou le psychanalyste ou l'analysant? J'avais même ajouté les génies de la psychanalyse. Il y en a. Le génie de la psychanalyse, c'est Eros, bien sûr. J'ai développé ce point mais pour rappeler aussitôt le second génie que Freud a appelé et qui est Thanatos. Les petites ailes d'Eros ne suffisent en effet pas du tout à rendre compte de ce qui se passe. Thanatos est un second génie de la psychanalyse qui a été rejeté par presque tous les psychanalystes. Il y a donc un bon et un mauvais génies.

Je crois que l'on peut quand même s'arrêter là dans cette floraison, car l'essentiel, je pense, c'est que c'est la psychanalyse qui a du génie. La psychanalyse elle-même. Et si on dit la psychanalyse, ça veut dire que ce n'est pas les psychanalystes. C'est une évidence. C'est une évidence au point que Freud ait même pensé - sinon on ne s'explique pas ce qu'il a fait des psychanalystes - que la condition du génie de la psychanalyse était l'absence de génie des psychanalystes, et que c'est ce qu'il a organisé.

L'absence de génie des psychanalystes, ça s'appelle l'Internationale. En effet, le standard, là, c'est l'assurance qu'il n'y aura pas de génies dans la psychanalyse. Souvenez-vous de la phrase sur laquelle Lacan termine sa Proposition du 9 octobre 1967, et qui sert de charte aux groupes qui se réclament de son enseignement. Lacan termine cette Proposition précisément sur l'évocation de l'idéal psychanalytique qu'il avait recueilli de la bouche d'un analyste américain qui disait souhaiter pouvoir enfin former cent psychanalystes médiocres. Eh bien, c'est une ambition haute! Elle se situe exactement à ce point: pour que la psychanalyse ait du génie, il faut que le psychanalyste n'en ait pas.

Ca nous montre au passage que les anecdotes rapportées par Lacan sont des anecdotes rigoureuses. Rapportez ses boutades entre elles: la boutade du psychanalyste médiocre, la boutade du jardin à la française, la boutade du génie comme insulte, et vous voyez que toutes ces boutades sont strictement articulées.

Le génie de la psychanalyse, il faut l'entendre aussi bien comme Chateaubriand parle du génie du christianisme. Ca veut dire que la psychanalyse a du génie à condition qu'elle respecte son génie au sens de son caractère propre et distinctif. A cet égard, c'est ce que Lacan a fait dans le début de son enseignement. Le rapport de Rome vise à cadrer le génie de la psychanalyse. L'absence de génie qui est organisée par la conformisation dans l'Internationale, Lacan en a montré la vraie raison de structure qui est dans le je ne pense pas de l'analyste, soit dans le fait que son acte propre de psychanalyste le définit non pas comme un sujet mais comme objet. Autrement dit, s'il y a du génie, c'est le génie de lieu.

L'invention propre de Freud, au fond, qu'est-ce que c'est? Ce n'est pas l'inconscient. On ne peut pas dire ça. L'inconscient - Lacan le souligne - existe d'avant Freud, et au point que l'on peut - c'est en train de se développer sous nos yeux -, à partir de ce qu'a fait émerger le discours analytique, retrouver dans l'histoire les linéaments de ces émergences. Vous connaissez l'école des Annales, cette école d'historiens dont vous ne pouvez manquer d'entendre parler puisqu'ils sont répandus dans tous les médias de France et de Navarre. Eh bien, qu'est-ce qui les pousse à maintenant développer l'histoire de la sexualité, de la famille, des moeurs, si ce n'est la psychanalyse? C'est d'autant plus intéressant que ce sont les mêmes qui n'ont pas accueilli Lacan à l'Ecole des Hautes Etudes.

Donc, l'invention de Freud, ce n'est pas l'inconscient. Ce n'est pas non plus l'inconscient en tant qu'il clame à tue-tête le non-rapport sexuel et que les historiens s'échinent au contraire à vérifier au cours de l'Histoire. C'est d'ailleurs pour ça qu'il y a une histoire de la sexualité.

L'invention de Freud, ce n'est pas l'inconscient. C'est un certain mode de répondre à l'inconscient. Evidemment, ce n'est pas sans effets sur l'inconscient même. L'invention de Freud, c'est un certain mode de répondre à l'inconscient. L'invention de Freud, c'est le psychanalyste. C'est vraiment ça la production du génie freudien, s'il y en a un. Lacan considérait d'ailleurs - ce n'est pas non plus une boutade en l'air - les génies du XVIIe siècle, Descartes ou Pascal, comme des analysants et non pas comme des analystes.

Ce n'est pas une boutade non plus - ou si c'en est une, elle est articulée dans cette même rigueur - quand il formule qu'il n'y a rien de mieux à mettre à l'actif de la psychanalyse que la production de psychanalystes. C'est cohérent avec ce que je dis. Ca se vérifie, car depuis qu'il a articulé cette structure, c'est à ça qu'on assiste, en Espagne et ailleurs. On assiste à la multiplication des psychanalystes. Ca affole évidemment beaucoup de psychanalystes. Ca les affole parce qu'ils considèrent que ça va tarir le marché. Mais de toute façon, grâce à Lacan, si nous arrivons à maintenir les choses ouvertes, ce n'est encore que le début. Ca ira aussi loin que cette logique du génie de la psychanalyse, et tant que nous nous conformerons à cette logique.

Que le génie freudien soit l'invention du psychanalyste, ça n'a rien à faire avec le fait que le psychanalyste aurait du génie. Ils ont essayé d'avoir du génie, les psychanalystes! Au début. Ils ont essayé en se démontrant des monstres d'érudition. Il y a en effet une pente à croire qu'il faut tout savoir, qu'il faudrait tout savoir. Le psychanalyste, il peut à l'occasion avoir du génie aux yeux de l'analysant, mais ça ne vaut pas cher. Ca ne vaut pas cher parce que ça se retourne, et c'est alors vraiment au sens où c'est la psychanalyse qui lui en donne. C'est comme quand Baudelaire dit que chez Balzac les portières elles-mêmes ont du génie. Le psychanalyste a, après tout, un statut de portier: fermeture et ouverture de l'inconscient. Le psychanalyste est un portier, et c'est en ce sens qu'il a du génie.

Ce qui continue de faire problème au psychanalyste, c'est - et même si on peut penser le contraire dans un autre ordre que celui de la psychanalyse - qu'il est psychanalyste de sa réduction au quelconque. C'est là quelque chose qui atteint son narcissisme. Il y a d'ailleurs toute une part de la littérature analytique qui n'est faite de rien d'autre que de la réparation de cette atteinte au narcissisme. Ca tient au fait que la psychanalyse a ce génie que le transfert y soit - quand il fonctionne - automatique. A cet égard, il y a dans le transfert une part de tuché, une part de rencontre, mais il y en a une autre qui est une part d'automaton. Il faut donc répartir dans ces deux catégories que Lacan a distinguées.

Le quelconque, c'est même ce qui justifie la majuscule de l'Autre et ce qui fait sa différence d'avec l'autre comme semblable. Le semblable, justement, n'est pas quelconque. C'est seulement lorsque la rencontre se fait dans le champ du langage que l'on peut obtenir un

Autre qui soit quelconque. Cet Autre, il est à cet égard toujours inscrit dans une proposition universelle, puisqu'il s'introduit d'abord de la considération que dès que quiconque parle, il s'adresse toujours à cet Autre, et cela par un raisonnement que je vous épargne puisque vous le connaissez: quels que soient les interlocuteurs, il faut qu'il y ait référence faite à un tiers, à cet Autre majuscule.
Le premier nom pour cet Autre, chez Lacan, c'était le discours universel, c'est-à-dire tout ce qui a été dit. A cet égard, il faut prendre au sérieux cet adjectif d'universel. L'Autre est précisément de l'ordre de l'universel. Ca vérifie l'opposition de la position de l'analyste au lieu de l'Autre et sa position de semblant de l'objet a, puisque l'objet a, lui, n'est pas universel mais particulier. L'invention de Freud, c'est d'abord le psychanalyste comme représentant de l'Autre, comme donnant - c'est ça que Lacan a développé - corps à l'Autre. Puis Lacan est allé jusqu'à démontrer que le psychanalyste, au contraire, donne corps à l'objet, et ce jusqu'à formuler que l'Autre n'existe pas.
Que l'Autre n'existe pas, ça fait apparemment encore des problèmes, puisque quand je reprends ça en faisant remarquer en quel sens l'Autre est lui-même fantasme, ça fait émotion. Ca fait émotion dans l'auditoire parce qu'on ne se fait pas à l'idée que l'Autre n'existe pas.
Je pourrais, sur ce génie, encore marquer la fonction qu'il a dans la psychanalyse par le biais de Descartes. N'est-ce pas le malin génie de Descartes que Lacan a été chercher pour marquer que le sujet est réduit en un point évanouissant dans l'expérience analytique? C'est un fait que Descartes a eu besoin, là, d'un génie d'une certaine sorte, d'un génie capable de balayer par son hyperbole les représentations, les croyances, les démonstrations, les preuves antérieures, et ceci pour faire de cette place vide - c'est de ça qu'il s'agit dans Descartes: d'un vidage - le sujet même.
Le malin génie, c'est celui qu'on tient pour responsable de vous faire croire pour vrai ce qui est faux, pour réel ce qui ne l'est pas. Ce malin génie est une position exactement inverse de celle de l'Autre comme garant de la vérité. Le malin génie introduit, insinue dans la réflexion l'idée que le garant de la vérité pourrait être trompeur, et donc que l'Autre n'existe pas.
Lacan a cultivé le paradoxe quand il a dit que le sujet de la psychanalyse est le sujet cartésien. Evidemment, on a toujours pris le sujet cartésien comme la matrice même de l'unité subjective. Mais même s'il ne réduit le sujet qu'à un point, Descartes articule son sujet, et c'est là la reprise du cogito par Lacan comme je suis ce qui pense: "donc je suis". C'est là tout de même que le génie freudien est distinct du génie cartésien. Le génie de la psychanalyse, en effet, porte atteinte au donc je suis. Il vise précisément le point où ceci ne peut même plus être formulé. C'est là la différence - même s'il y a une parenté - entre le sujet comme conclu, qui est celui de Descartes, et le sujet supposé, qui est celui de la psychanalyse. Evidemment, ce qui particularise l'hystérie - mais, en un sens, on ne traite que de l'hystérie dans la psychanalyse -, c'est que le sujet supposé y émerge. Ca constitue un paradoxe puisque ce sujet est seulement logiquement supposé.
Je laisse maintenant de côté ce thème du génie de la psychanalyse, bien que la question du génie aille bien au-delà.
Ce qui nous interroge aussi bien, en effet, c'est que l'homme antique avait un rapport avec son genius, à savoir ce que Socrate appelle précisément daimôn, et qui a donné ensuite cette idée abâtardie de l'ange gardien. C'est une divinité qui naît et qui meurt avec chacun, accompagnant chacun sa vie durant et le dirigeant. Qu'est-ce que c'est donc que le daimôn de Socrate? On s'est posé cette question et il y a là toute une collection de travaux érudits.

Qu'est-ce que Socrate entendait par là? Eh bien, c'est ce qu'on va retrouver précisément avec ce qu'on appelle l'expérience analytique, là où l'on peut la saisir d'une façon où la phénoménologie et la structure s'articulent au mieux, et qui est précisément la question, ce qu'on appelle une question.
J'ai parlé de question en Espagne parce que je parle de réponse ici. Mais j'ai parlé aussi là-bas de question parce qu'il y a un mot dans la langue espagnole qui n'existe pas dans la nôtre et qui est preguntón. Ce n'est pas seulement le fait de poser des questions: preguntador, mais c'est poser des questions avec insistance. En français, on pourrait dire questionneur. Ca s'est dit. Par exemple: la vilaine questionneuse. Mais ça n'a pas précisément l'accent espagnol qu'a preguntón, et ça me paraissait donc adéquat pour là-bas. Il faut quand même remarquer que leur signe pour la ponctuation interrogative est très supérieur au nôtre, puisqu'il est double. Je veux dire qu'il est strictement équivalent à une parenthèse.
Il n'est pas exclu que l'on puisse concevoir quelqu'un qui ne s'exprimerait que sous forme interrogative dans l'expérience analytique. On pourrait appeler ça un cas borderline. On s'imagine que c'est entre plusieurs structures que ça ferait border, mais, en fait, la thèse de Lacan, c'est que c'est l'inconscient lui-même qui est borderline. Je ne l'invente pas puisque c'est écrit en toute lettre dans sa "Position de l'inconscient". Evidemment, ça ne va pas jusqu'à cet extrême, mais disons que l'on peut prendre la question comme un trait clinique dans l'expérience analytique.
Je vous ferai d'abord remarquer que la question est une demande. C'est une demande - donnons cette définition - qui porte sur un savoir. L'avantage de prendre la question comme point de départ, c'est que d'emblée le savoir est dans le coup. Ca oblige à traiter cette affaire du savoir, puisque ça induit d'emblée cette dimension.
On peut tout de suite partir de ceux qui ne posent pas de questions dans l'expérience analytique. Ca ne veut pas dire qu'ils ne font pas problème. Evidemment, il y a en quelque sorte un minimum de questions, de formes interrogatives, pour l'établissement même de la relation analytique, c'est-à-dire pour le maintien de ce lien social dont le minimum est le rendez-vous. On s'aperçoit là à quel point le rendez-vous est une chose complexe, à quel point ça peut nourrir des malentendus, à quel point on peut résister à ces rendez-vous. Au lieu de se rendre, on y arrive armé. Repousser les rendez-vous, les mettre en cause... On s'aperçoit de la complexité même que comporte le rendez-vous, avec ses malentendus et ses avatars.
Prenons ce type de sujet qu'on appelle obsessionnel. Son concept dans la psychanalyse, et surtout tel qu'il a été raffiné par Lacan, comporte d'une certaine façon que ce sujet ne pose pas de questions. Est-ce exact? Non. Ce sujet pose des questions, mais à lui-même. C'est pour ça qu'on ne le prend justement pas par le biais de la question, et que, à l'occasion, on a tort. Cela pourrait quand même nous éclairer sur le symptôme par lequel on pense cadrer le sujet obsessionnel, à savoir le doute. Qu'est-ce que le doute en tant que symptôme obsessionnel? - sinon une question à soi-même. C'est plus joli en espagnol où le doute se dit duda. Duda et pregunta.
L'obsessionnel se pose des questions à soi-même. C'est quelque chose de très mystérieux. D'une certaine façon, ça implique qu'il a une pente à n'attendre la réponse que de lui-même. C'est ce qui fait le paradoxe de sa position. Celui qui pose la question, c'est en effet celui qui ne sait pas, mais là, celui qui ne sait pas est en même temps celui qui doit donner la réponse. Prendre les choses ainsi permet de mettre en ordre beaucoup de traits cliniques de ce type de sujet. Pour combler l'écart qu'il y a entre ces deux positions - ne pas savoir et

vouloir donner la réponse -, il travaille, il peine, et aussi bien atermoie l'essentiel. Il atermoie puisqu'il attend d'être en mesure de répondre à sa question.
Mais la formule du doute, ce n'est pas simplement l'alternative, ce n'est pas simplement le je ne sais pas. En effet, à l'occasion, le doute et le travail, ça va aussi avec l'arrogance. Il y a une arrogance proprement obsessionnelle qui dans le tableau clinique pourrait paraître n'être pas tout à fait cadrée, puisque le doute, la question à soi-même, ne devrait pas porter à cette arrogance. Si justement l'arrogance peut s'ajouter à ce tableau clinique, c'est par le fait que c'est lui, le sujet, qui doit donner la réponse. Il peut donc à la fois subir la violence de l'impératif travaille! et montrer de l'arrogance.
C'est ce qui fait les difficultés toutes spéciales de ce sujet avec l'interprétation. En effet, on ne voit plus du tout ce que peut être l'interprétation si on prend les choses par là. Il y a une intolérance de l'interprétation chez l'obsessionnel: est-ce que, par hasard, il y aurait un autre qui prétendrait répondre à sa place à sa question! Je traite là, bien sûr, toujours du borderline, du cas-limite au vrai sens du terme. Ca met l'Autre dans la position d'assister aux débats du sujet avec sa propre question, d'y assister en spectateur. Faire de l'Autre un spectateur, c'est un trait que Lacan relève précisément dans les Ecrits. Dans ce cas-là, la déchéance de l'analyste, il n'y a pas besoin d'attendre la fin de l'expérience pour qu'elle se produise, elle est impliquée déjà par la position qui lui est assignée. Le sujet supposé savoir un jour, c'est l'analysant lui-même. Avec le doute comme symptôme obsessionnel, avec cette insistance de la question qui revient sur le sujet comme question à soi-même, l'Autre est mis entre parenthèses, bien qu'il s'agisse quand même d'un mode de subsistance de l'Autre.
Quand Lacan pose la place de l'analyste au lieu de l'Autre et comme nécessitant qu'il cadavérise sa position, il faut voir que c'est aussi bien une manoeuvre qui lui est imposée par l'analysant même. C'est là le fondement rationnel de l'opposition entre l'obsession et l'hystérie. L'hystérie ne comporte pas cette cadavérisation de l'Autre. Elle comporte l'obligation toute contraire. On pourrait dire que la question est proprement le symptôme hystérique, au sens où le doute est le symptôme obsessionnel - la question, ou la questionnite, pour essayer de faire de ce terme un terme clinique.
La question serait-elle le symptôme hystérique? Ce qui est clair, en tout cas, c'est que dans l'hystérie la question n'est pas une question à soi-même, mais une question à l'Autre, et qui s'affiche comme telle par tous les moyens. C'est en quoi l'hystérie est extrasubjective, comme le disait Lacan au départ. Et c'est ce qui fait qu'il va inscrire l'hystérie comme un discours, comme au fondement d'un lien social, et pas l'obsession.
Sur ce problème de la question, je peux être plus rapide ici qu'en Espagne. La question - ne vous y trompez pas -, c'est une affirmation. C'est l'affirmation, à l'occasion rhétorique - c'est justement là que ça se voit le mieux -, d'un manque dans le savoir. La question, ça consiste à afficher le manque dans le savoir du sujet.
Après l'exposé que j'ai fait en Espagne sur pregunton, j'ai quand même eu la satisfaction de constater, une fois de plus, qu'on ne me posait pas de questions. On affiche, croit-on, son ignorance lorsqu'on pose une question. Remarquons d'abord que le seul fait de la question fait surgir la dimension du savoir. Plus je vais, plus je m'aperçois que Lacan est au niveau d'une évidence: pas plus qu'on n'a à discuter le champ du langage dans l'expérience analytique, on n'a à discuter le caractère opératoire de l'instance du savoir dans cette expérience. La question fait surgir cette dimension du savoir et du sujet supposé savoir répondre à la question.
Ca m'amène tout simplement à donner une réponse à la question de savoir ce qu'est le

signifiant du transfert. Le signifiant du transfert, Lacan en a amené l'expression par écrit une seule fois, dans sa Proposition de 1967, où il donne la structure du transfert comme algorithme de l'expérience même. Ce qu'on peut dire, c'est que le signifiant propre du transfert dans le discours hystérique, c'est la question même. C'est: ? Ou plutôt, avec cette symétrie inverse que comporte ce symbole en espagnol, c'est:   ?  Ca veut dire que c'est ainsi que le sujet s'avance vers le savoir et se fait représenter auprès du savoir comme déjà constitué.
Evidemment, il y a ceux et celles qui savent y faire avec les questions. Celui qui pose la question, il est humble, mais humble!... Sauf que cette humilité, s'il sait faire avec, cache que celui qui pose la question est le vrai maître. C'est pourquoi il déplace le maître. La question, bien sûr, ça s'adresse à celui qui sait, mais, en même temps, celui qui pose la question est le maître puisqu'il met l'Autre au travail d'y répondre. C'est en cela que le mathème lacanien du discours de l'hystérique est au ras de l'expérience. Je veux dire qu'il permet de se repérer dans le phénomène lui-même :

$ ---> S1
---- ----
a / S2

C'est ce qui fait la différence d'avec l'obsession comme cas-limite. L'obsessionnel, lui, il est déjà au travail comme esclave de ses pensées. La question, c'est le contraire du travail. Celui qui pose la question, il est dans tous les cas juge de la réponse. On est donc obligé de constater que ce que véhicule toute question, ce n'est pas seulement une affirmation mais aussi bien une injonction. Toute question véhicule un satisfais-moi! Satisfaire la demande de savoir certainement, mais, aussi bien, la demande de savoir satisfaire. A cet égard, toute question porte sur le savoir satisfaire, c'est-à-dire un savoir où la demande, le désir et sa cause, sont en jeu. C'est là qu'est l'invention de Freud. C'est d'avoir inventé un type de sujet qui est en mesure d'accueillir la question à ce niveau-là, de l'accueillir au niveau où la question comporte précisément que je ne suis pas satisfait quant à ma satisfaction.
La question, à cet égard, est un mode de la demande. Ca va bien avec la demande en tant justement qu'elle est toute modale. On peut tout dire avec les questions. On pourrait parler qu'avec des questions. Tout peut être question. Il suffit d'enserrer ce que l'on veut avec cette petite capsule interrogative: (  ?), et puis on y est. On peut admettre que le bon signifiant du sujet, c'est ça, et que c'est un mode fondamental du sujet en analyse. Ca ne veut pas dire simplement que le sujet pose des questions, mais que le sujet est une question. Peu importe alors le contenu des questions. En effet, à quoi revient l'insistance de la question? Ca revient toujours à demander à l'Autre s'il en a marre ou pas qu'on lui pose des questions. L'invention de Freud, c'est précisément celle d'un sujet qui n'en aurait pas marre des questions.
Pourquoi est ce que, en définitive, ça se traduit toujours par là, la question? C'est parce que par la question le sujet témoigne, sur un mode différemment dramatique, qu'il n' a pas sa place dans le savoir. Ce qu'on appelle hystérie, c'est de subir avec virulence cette absence d'un signifiant autre que celui de la question - d'un signifiant autre pour se représenter auprès du savoir. C'est comme ça que j'essaye de significantiser la question. La question se présente comme signalant l'absence d'un signifiant. C'est même pour ça qu'on peut dire que

toute question - allons-y pour l'universel - porte sur La femme, et ce pour la raison qu'il n'y a précisément pas de signifiant de La femme. C'est d'ailleurs pour ça que la langue espagnole est vraiment bien inspirée de dédoubler ce symbole, afin de marquer que cette question se pose toujours par l'intermédiaire de quelqu'un d'autre. Mais, en même temps, la question, c'est un signifiant en soi-même. C'est un signifiant certes paradoxal, mais c'est un signifiant.

Alors, évidemment, on peut pousser son être de question jusqu'à ne pas en poser une seule. C'est vraiment le comble du comble. Ca consiste pour le sujet à se faire énigme, et à l'occasion jusqu'au mutisme. De telle sorte alors, que c'est l'analyste qui pose des questions. Mais que ce soit par le mutisme, par le mystère dont le sujet entoure ses aller-et-retours, ça n'empêche pas qu'il s'agit de toute façon de faire parler l'analyste. C'est comme cela qu'il faut entendre le terme d'intrigue hystérique qu'emploie Lacan. Il s'agit d'intriguer. Il s'agit d'intriguer au sens de valoir soi-même comme le signifiant de la question.

A cet égard, il y a des questions techniques qui s'ensuivent dans la psychanalyse. On peut d'abord dire que c'est par ce qu'un sujet comporte d'hystérie qu'il est en analyse. Foncièrement. Mais ça pose aussi des questions quant à l'interprétation. C'est ce qu'on voit très bien dans le schéma du discours hystérique, qui est quand même d'une simplicité et d'une robustesse tout à fait remarquables. Dans la place qui est normalement celle du maître, le sujet vient s'inscrire, mettant à la place de ce qui est au travail, le maître proprement dit, le signifiant maître, à savoir S1. Avec l'exigence de produire le savoir satisfaisant, S2 vient à la place du produit. Lacan écrit le petit a à la place de la vérité. Il y a là un savoir qui ne satisfait pas à la vérité:

```
                          l'agent        l'autre
                        ------------   -----------------
                         la vérité      la production


$ --------------> S1
                           ----            -----
a <-------------  S2
impuissance .
```

Ca montre que tout ce qui conduit l'analyste à produire du savoir, à expliciter du savoir dans l'expérience, rencontre cette limite de ne pas satisfaire.

Pour le sujet obsessionnel, l'interprétation fait problème par ce qui peut être son intolérance à son égard, ou sa tolérance - sa tolérance mais à la condition que cette interprétation, il la contresigne, c'est-à-dire qu'il l'admette dans le fil de son débat à lui, et qu'ainsi il la tamponne. Là, le problème de l'interprétation vient de ce qu'elle serait comme une production de l'analyste au travail. Eh bien, si l'interprétation vaut comme un savoir de l'analyste au travail, on peut dire d'emblée que c'est manqué.

On pourrait penser que le silence est là la première des conditions pour échapper à la matrice hystérique. Il faut dire que ce silence, qui pourrait être désiré par le sujet obsessionnel, comporte pour le sujet hystérique des effets d'affolement. C'est ce qui conduit

nos collègues américains à classer comme borderline tout ce que nous pouvons reconnaître du mode hystérique.
C'est là que l'on peut prendre le repère, évidemment imprécis, de Lacan, lorsqu'il évoque la vacillation de la neutralité de l'analyste dans une cure d'hystérique. Cette vacillation veut dire qu'on ne peut pas se satisfaire de la neutralité inventée par l'obsessionnel pour traiter cette question. Il convient d'abord, techniquement, d'affirmer le manque dans l'Autre et de témoigner du pas-tout savoir. Ca se traduit par l'assurance pour le sujet qu'il y a dans l'Autre une place pour sa fonction à lui. Ce que j'avais brièvement développé lors d'un cours précédent, sur un cas de cadeau, s'inscrit évidemment dans cette question, dans cette question de la question, puisque ce cadeau est autant une offre du sujet que sa dérobade.
En allant en Espagne je m'étais dit que j'allais vérifier cette structure si serrée par un test. Ce test a consisté à acheter le Polyphème de Gongora. Gongora est considéré par les Espagnols eux-mêmes comme un des auteurs les plus difficiles à lire. Je me suis longtemps intéressé à Gongora, avant même de rencontrer Lacan et de savoir qu'il s'attribuait par forfanterie le terme de Gongora de la psychanalyse. Je m'étais intéressé à Gongora comme à la poésie métaphysique anglaise, et parce que j'apprenais l'espagnol.
Je me suis donc dit que j'allais relever toutes les questions qu'il y aurait dans ce poème de Gongora. Eh bien, il y a seulement deux questions. Il y a seulement deux fois la forme interrogative, et il y a un peu plus d'exclamations. C'est là que l'on voit que quand on se fie à la structure, on tombe toujours bien. Je vais vous parler de la première question. Je laisserai l'autre de côté.
Cette première question, elle vient dans la strophe XVII - il y en a soixante. Ca vient à la fin de trois strophes qui décrivent la beauté de la nymphe Galatéa qui va s'amouracher des Acis et provoquer ainsi la colère du géant Polyphème. On décrit dans ces strophes l'objet exquis qu'est Galatée, Galatée poursuivie, recherchée par ses amants. Elle est prise dans le mouvement indéfini de leur échapper. Et c'est justement dans la strophe qui commence par "Fuit, fuit la nymphe belle..." que s'inscrit la forme interrogative, là même où il est question de la dérobade du sujet fuyant l'amant.
Il est fait là allusion à deux mythes - il faut vraiment tout l'apparat critique pour s'y retrouver, celui d'Alonzo qui est un des grands de la génération de 1927 -, il est fait allusion à deux mythes grecs: celui d'Eurydice retenue dans sa course par la piqûre d'un serpent, et celui d'Atalante ralentie dans sa course par le jet de trois pommes d'or par Hippomène. Et c'est alors que se loge la question: "Quelle dent fatale et quel métal précieux pourra arrêter cette nymphe dans sa course?" Je vous simplifie la phrase.
Voilà donc cette première question qui se pose au moment où le sujet le plus exquis est dans le mouvement de s'envelopper dans sa fuite. Pour suivre ce poète jusqu'au bout, je dirai que c'est la question de la technique psychanalytique. Quelle dent fatale, quelle pomme d'or pourra arrêter ce sujet dans sa fuite? Eh bien, ce dont il s'agit quand nous parlons de l'analyste comme semblant de l'objet a, c'est de ça. C'est l'objet capable d'arrêter le sujet dans l'insistance de la question où il s'offre et se dérobe. Disons-le tristement. En effet, est-ce qu'on ajoute quelque chose à Galatée? Evidemment, ce n'est pas ce que l'on trouve dans Gongora. L'analyste comme semblant de l'objet a, c'est l'objet capable d'arrêter Galatée pour la mettre au travail.
Voilà. Après cette parenthèse un peu espagnole, je reprendrai la semaine prochaine.

DES REPONSES DU REEL XII

Jacques-Alain Miller

Cours du 7 mars 1984

Je vais vous lire aujourd'hui quelques phrases de Lacan, auxquelles j'ajouterai quelques réflexions dont je ne suis pas certain qu'elles iront à s'intégrer les unes aux autres. Je dirai, si on veut mettre ça en ordre, que ça porte sur les mathématiques, la littérature et la psychanalyse.
Ce qui m'occupe, c'est de savoir dans quelle mesure et dans quelles conditions la psychanalyse peut être une réponse de l'inconscient. Il faudrait pour cela qu'on arrive à se faire à la notion lacanienne de l'inconscient comme réel - notion que Lacan n'a eue que tardivement. Il faudrait arriver à situer la psychanalyse entre mathématique et littérature, et ce aussi bien pour l'histoire de la psychanalyse, puisque ce terme d'histoire ne convient pas très bien - il n'est pas du champ même de la psychanalyse. Les mathématiques, elles, n'ont pas à se soucier de leur histoire. Cette histoire existe mais elle ne fait pas partie des mathématiques mêmes, elle est à l'extérieur. Il me semble que l'on ne peut pas dire ça de la psychanalyse.
J'ai fait allusion, la dernière fois, à l'interview d'un mathématicien dont l'oeuvre n'est pas accessible. Il n'y a pas de prix Nobel en mathématique, mais une récompense qu'on donne aux mathématiciens qui ont moins de quarante ans. Celui dont je parle en a bénéficié. C'est quelqu'un qui n'est pas étroitement spécialisé dans une partie des mathématiques, mais qui est géomètre, topologue, et spécialiste des équations différentielles. Il a touché aussi à la physique mathématique.
Dans cette interview, il répondait à la question de savoir ce qu'est la démonstration en mathématique, et dont il faut bien dire que c'est ce qui nous manque dans la psychanalyse. J'ai trouvé encourageante la manière dont il aborde cette question, puisqu'il ne fait pas de la démonstration le coeur de l'activité mathématique. Voilà les termes dans lesquels il en parle:
"Je dois dire que je ne travaille pas en essayant de résoudre des problèmes. Si je suis intéressé par une question, j'essaye de la comprendre. Je ne fais que penser à ce propos, et j'essaye de creuser de plus en plus loin. Si je la comprends, alors je sais ce qui est juste et ce qui ne l'est pas [vous voyez que ça se distingue pas beaucoup de ce qu'il faut faire avec la psychanalyse]. Bien sûr, il est toujours possible que votre compréhension était fautive, que vous pensiez que vous compreniez mais qu'il se trouve que vous aviez tort. Pour parler d'une façon générale, une fois que vous sentez vraiment que vous comprenez quelque chose, que vous avez assez d'expérience avec ce type de question à travers beaucoup d'exemples et à travers des connexions avec d'autres choses, alors vous avez vraiment un sentiment de ce qui marche et de ce qui devrait être juste."
Autrement dit, il nous décrit une sorte d'habitude à acquérir, et l'on voit que cette fréquentation des mathématiques passe chez lui par, aussi bien, la fréquentation du collègue. Il dit d'ailleurs modestement qu'il doit beaucoup de ses inventions à des bribes qu'il a pêchées ici et là. Mais la question, c'est: comment est-ce qu'on démontre ça? Ca peut

prendre longtemps.
"Tel théorème, par exemple, avait été formulé et nous savions que ça devait être vrai, mais il a fallu deux temps pour en faire la démonstration. Une preuve, c'est important comme vérification de votre compréhension. Je peux penser que je comprends, mais la preuve c'est la vérification que j'ai compris. C'est tout. C'est la dernière étape dans l'opération. C'est la vérification ultime mais ce n'est pas du tout la première des choses. Je me souviens d'un théorème que j'avais démontré et dont je ne pouvais pourtant pas voir comment il était vrai. Ca m'a ennuyé pendant des années et des années. Pour prouver ce théorème, il y avait des tas et des tas d'inductions à faire, il y avait différents morceaux sur le chemin, et pour que la démonstration marche, il fallait vraiment que chaque chose tombe juste bien. Il fallait avoir vraiment de la chance, et j'ai été stupéfait que tout ait bien marché. Je continue de penser que si un seul chaînon de cette chaîne avait lâché, s'il y avait eu quelque erreur dans l'argument, toute l'affaire se serait effondrée. Parce que je ne le comprenais pas, ça aurait pu très bien ne pas être vrai du tout. Je me suis inquiété de ça, et, cinq ou six ans plus tard, j'ai compris pourquoi ça devait être vrai. Alors j'ai eu une preuve entièrement différente, beaucoup plus simple, et il fut clair alors, avec d'autres techniques, pourquoi ça devait être vrai."
Ce passage de cette interview est saisissant par l'aisance à l'égard de ce statut de la démonstration, et singulièrement de la part de quelqu'un qui se déploie dans cette dimension. Ce qu'il dit, c'est que pour faire des mathématiques, il faut que la mathématique soit auprès de nous.
Vis-à-vis de cette vérification ultime du sentiment qu'on prend, la psychanalyse pâtit de son manque. Elle n'a pas cette vérification ultime de son raisonnement. Lacan lui-même n'a pas prétendu que ses mathèmes soient de la mathématique. Ils n'en sont pas, et justement par le défaut de cette vérification ultime qu'ils ne permettent absolument pas. Pour justifier ce terme de mathème, il faut dans la psychanalyse faire appel à autre chose qu'à la démonstration. On est obligé de s'occuper de l'instance de la lettre dans les mathèmes. C'est bien par là que Lacan peut mettre la psychanalyse à l'émulation aussi bien de la littérature que des mathématiques. C'est ça qu'il nous propose à cet égard: d'en prendre de la graine. C'est ce qui fait sa réserve à l'endroit de tout ce qui est psychanalyse appliquée à la littérature. Loin que ce soit ce qu'il préconise, il propose la littérature comme un "idéal" pour la psychanalyse. Eh bien, cet "idéal", il faut le mettre entre guillemets, puisqu'il a justement affaire avec cette instance de la lettre qui est tout le contraire de l'idéal.
La dernière fois, je me suis aperçu que je pouvais justifier tout de même cette caractérisation de l'hystérie par le symptôme de la question. C'est certainement une réduction de l'hystérie, mais c'est une réduction qui nous est permise dans la clinique que nous avons aujourd'hui. Il a fallu que l'hystérie soit dénudée dans la structure de son discours et qu'elle perde en passant ses couleurs, pour que l'on puisse ainsi tenter de caractériser le signifiant du transfert hystérique. Il est donc légitime de demander si on n'a pas dans la psychanalyse, le retour d'un effet de la psychanalyse elle-même. On a, semble-t-il, un effet de retour bien plus ample. Il semble qu'on a là un effet de retour des effets du discours de la science.
L'hystérie, dans sa manifestation que je peux dire aujourd'hui épurée, est un retour du déchaînement du discours de la science, si on admet que dans son déchaînement, ce discours produit des réponses sans questions. C'est ce qui caractérise les productions qui s'ensuivent du discours de la science et qui sont autant de gadgets. Si Lacan s'est occupé du gadget, c'est parce que c'est par là qu'on vérifie et constate la prise de croissance de la

science. On la constate dans l'existence et dans le monde.
La promotion de la question hystérique, je la rapporterai volontiers à l'efflorescence, à la contagion des réponses sans questions. La question hystérique est sans réponse parce que cette réponse ne peut pas l'atteindre. Il y a une double barre, et, si elle est double, c'est pour marquer que ce n'est pas une barre de refoulement perméable. La question hystérique est une question sans réponse parce que la réponse, dans sa structure, est hors d'atteinte.
Il est sûr que le psychanalyste, à sa manière, c'est un gadget. C'est une réponse sans question. Ca veut dire que la question qui lui est posée et la réponse qu'il est ne s'adjointent pas. Il est réponse sans question quand il vient à la place qui est la sienne dans le discours analytique, moyennant quoi, à partir de la réponse qu'il est, les questions se formulent. Mais il est bien réponse d'avant la question. Et il n'y a pas, entre ces deux positions, de transition en continuité. Il y a une discontinuité, dont il faut dire qu'il y a la passe pour la cerner. Lacan a proposé la passe pour cerner l'écart qu'il y a de la question sans réponse à la réponse sans question. Il a même, pour cette discontinuité, proposé un terme que je relèverai un peu plus tard, à savoir que la psychanalyse est elle-même réponse.
Alors, l'histoire de la psychanalyse ? On pourrait déjà dire que nous sommes mal placés pour la faire, puisque nous sommes dedans. Elle a pour nous une signification, alors qu'il faudrait peut-être qu'elle la perde pour que l'on puisse faire cette histoire, pour que l'on puisse, comme on dit, la faire objectivement. Il n'empêche que le mathème du discours analytique que Lacan a proposé, vise justement à nommer le sens de la psychanalyse, et non pas sa signification. Il vise à donner son sens à partir de petites lettres, et le problème, bien sûr, c'est qu'il y a les petites lettres mais qu'il n'y a pas la démonstration. Il y a les pièces à l'appui mais pas la démonstration.
Lacan a donc donné un sens à partir duquel on peut peut-être recomposer une histoire de la psychanalyse. Il faut dire que ce sens pourrait impliquer que l'on ne puisse faire que l'histoire des psychanalystes, ceci étant dû justement à cette discontinuité que j'évoquais. Une histoire des psychanalystes, ça veut dire une histoire qui les prend un par un, et par le biais où ils se sont trouvés captés par le discours analytique. C'est ce qu'on tente dans Ornicar?, avec la rubrique "La galerie des analystes". On aurait évidemment pu appeler ça "La vie des psychanalystes illustres", mais pensez qu'un petit rien de dérision pouvait convenir à cette rubrique. On a commencé par Reich et on continuera avec Hartmann.
Mais dans quelle mesure un psychanalyste a-t-il une biographie? La question se pose aussi quant à la biographie de l'écrivain. Une biographie, en effet, c'est l'écriture d'une vie. On pourrait dire que le psychanalyste a une biographie par la dimension même où il n'est pas analyste. La psychanalyse, c'est la réduction d'une biographie. C'est d'ailleurs ce qui est supposé se vérifier dans la passe, à savoir que la vie est susceptible d'être réduite à l'armature du fantasme qui la soutient. A cet égard, elle n'est plus rien qu'un avatar de la pulsion, que le détour particulier de la pulsion, que rien de plus qu'une anecdote - anecdote qui peut être confiée aux passeurs qui sont deux et qui représentent à eux seuls la société civile. Ils la représentent suffisamment. Ils sont les délégués forcément clownesques du lien social. Lacan évoque le couple de clowns dans Hamlet, mais c'est aussi bien les Dupond et Dupont. Par leur intermédiaire, cet avatar de la pulsion se réduit à une bonne histoire.
C'est, après tout, un idéal que l'on peut partager avec Heidegger à propos du philosophe. On rapporte que Heidegger, quand il devait résumer pour ses étudiants la vie d'Aristote, leur disait: "Il est né, a travaillé, et est mort." C'est sans doute comme ça, au fond, qu'on voudrait écrire la biographie des analystes, s'ils avaient pris de la graine d'Aristote et de Heidegger. C'est parce qu'ils sont en-deçà qu'on a des choses à en dire.

L'essentiel de la biographie de l'analyste - c'est peut-être par là qu'il se distinguerait du philosophe -, c'est le trait de drop out, c'est-à-dire le trait par lequel, quelque part, il est tombé. C'était, en tout cas, l'hypothèse de Lacan que le psychanalyste provienne précisément de ce trait de perdition. Il y a évidemment des psychanalystes qui n'ont pas ce trait de perdition mais, au contraire, celui de conformisation. C'est parallèle, et même causal, de la décadence de la psychanalyse sur toute une aire du monde. Pas chez nous, constatons-le pour l'instant.
La psychanalyse ne se réduit pas au psychanalyste. C'est une discipline, et, telle que nous la rencontrons, elle est déjà là. Le psychanalyste ne l'invente pas. Tout au plus pourrait-il - c'est ce que Lacan proposait par dérision - la réinventer. Ce serait l'obliger à avoir du génie. Il est possible qu'il y soit contraint par le défaut de la transmission psychanalytique. Si on voit avec quel bagages certains entreprennent de pratiquer la psychanalyse, il faut admettre que le mieux qu'ils aient à faire, c'est de la réinventer.
Ce défaut de la transmission, sur quoi porte-t-il précisément? Car, après tout, le désir de l'analyste, lui, il est transmis. On peut le constater: réinventer la psychanalyse, ça ne peut se faire qu'en la pratiquant. Pratiquer et réinventer pourraient même être là synonymes. Ca suppose dès lors que ce qui a été déjà effectivement transmis, à défaut du savoir de l'analyste, c'est le désir de l'analyste, et au moins par là le savoir de l'analyste comme supposé. Ca veut dire que ce qui est à l'occasion aussi bien transmis, c'est la simagrée du savoir. On peut dire que ce qui condamne la psychanalyse, c'est qu'elle puisse fonctionner avec la simagrée du savoir.
Pour relever l'histoire de la psychanalyse, il serait peut-être mieux de la considérer comme l'histoire de l'inconscient. D'ailleurs, je trouve là aussi le secours de Heidegger, puisque c'est comme ça qu'il a relevé l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire en en faisant une histoire de l'être. Ce qu'il y a au moins de commun entre l'inconscient et l'être, tel que Heidegger lui donne signification, c'est que ce n'est pas un objet, que ce n'est pas ce qui se tient en face. L'être n'est pas ce qui se tient en face de la philosophie telle que Heidegger la comprend - philosophie qui serait alors extérieure à cet être.
Il en va de même pour l'inconscient. C'est même plus simple pour nous, puisque nous avons le concept de transfert pour dire que l'inconscient n'est pas un objet qui se tiendrait au dehors de notre propre position. Dès lors, si on veut donner sa dignité à cette histoire de la psychanalyse, il faudrait plutôt parier que son histoire est l'histoire de l'inconscient, et aller jusqu'à penser que c'est l'inconscient qui a inventé la psychanalyse, même si c'est Freud qu'on dit être son inventeur. Il nous a laissé assez d'indices qui nous montrent qu'il ne savait pas ce qu'il faisait. C'est par là que l'on pourrait relever cette discipline: en la prenant comme réponse de l'inconscient.
Une histoire de l'inconscient, ce n'est pas pour nous faire peur, puisque nous ne confondons pas l'inconscient avec l'organique, avec l'instinctuel, avec la nature humaine. L'inconscient, pour nous, comporte qu'on l'écoute, et cet on, même si nous le mettons en question, c'est l'Autre. L'Autre, disons-le, est historique. Ce qui paraît y faire objection, c'est que l'Autre n'existe pas. Eh bien ce n'est pas une objection. C'est précisément parce que l'Autre n'existe pas qu'il s'invente. Et ce qu'on appelle l'Histoire, c'est aussi bien cette invention de l'Autre. S'il y a des mathématiques, c'est parce qu'il y a des gens qui inventent.
Que l'Autre n'existe pas, ça implique une mutation de l'Autre - de l'Autre en tant qu'il écoute. On peut donc dire que l'Histoire tient à cet accrochage de l'Autre. C'est ce qui justifie la graphie de Lacan: l'hystoire. Ca veut dire qu'il y a Histoire pour autant qu'il y a hystérie, pour autant qu'il y a accrochage au désir de l'Autre, puisque l'hystérie c'est ce qui

nomme le fait que le désir soit le désir de l'Autre. Il est sur que l'hystérie est historique. Il est sûr qu'elle se transforme. C'est ce qui fait que notre débat avec l'Internationale n'est pas un débat politique mais un débat clinique. C'est un débat sur les mutations de la clinique. La psychanalyse a changé, et la clinique aussi bien.

On pourrait dire que l'hystérie est historique mais que ce n'est pas forcément vrai pour la psychose. Même les analystes les plus égarés saisissent qu'il y a quelque chose de transhistorique dans la psychose. On en a eu un exemple saisissant dans un séminaire de IIIe cycle. Russell Grigg, qui est Australien, nous a amené à Paris un article de American Imago - revue américaine se vouant à la psychanalyse appliquée. C'est ce qu'on peut faire de pire dans la psychanalyse, sauf que c'est inoffensif. C'est un article qui est évidemment une élucubration - une élucubration où un psychanalyste se penche à nouveau sur le pharaon Akhnaton.

Vous savez que Freud, dans Moïse et le monothéisme, a fait un sort au monothéisme égyptien de ce pharaon. C'est effectivement une sorte d'hapax dans l'histoire égyptienne. Ce psychanalyste s'appuie sur un certain nombre de documents où on voit le pharaon représenté avec des attributs qui paraissent féminins. Il s'appuie là-dessus et sur la valorisation du soleil dans la théologie d'Akhnaton, pour poser que ce pharaon, en définitive, c'était Schreber. Akhnaton, c'est Schreber pharaon. Il ne donne pas à ça une démonstration qui satisferait le mathématicien dont j'ai parlé tout à l'heure.

Cela dit, le grain de vérité qu'il y a dans cet apport, c'est qu'avec la psychose, on ne voit pas d'inconvénient à ce que ce soit transhitorique. On peut s'imaginer que si Schreber, au lieu d'être premier juge du tribunal de Dresde - ce qui était évidemment un environnement peu accueillant à sa transformation en femme -, avait été pharaon, il aurait peut-être pu entraîner toute une structure d'Etat derrière lui sans que son délire ait été fort différent. Evidemment, la science a une part dans son délire, mais on peut dire que c'est une part inessentielle qui ne touche pas à l'essentiel de son symptôme.

On pourrait donc dire que la psychose n'a pas d'histoire. Mais quand on lit les cas de Freud, on peut s'apercevoir que même s'ils continuent d'éclairer la clinique d'aujourd'hui, il y a certainement un bougé quelque part. Eh bien, on sait comment, de l'autre côté de l'Atlantique, ils rendent compte de ce bougé. Ca les oblige à faire la part du borderline. Le borderline, ça revient à dire que la clinique a bougé.

Mais par quoi définissent-ils finalement cette pseudo-catégorie? Ils la définissent par le refus du travail analytique. Ils ne la définissent pas par autre chose. Ca se laisse évidemment transcrire par l'incidence de la question hystérique, qui comporte justement ce refus de se mettre à la place où ça travaille, pour se maintenir à la place où ça ne travaille pas. Le trait essentiel de la catégorie du borderline, c'est ça. C'est faute de reconnaître l'élément historique de l'hystérie qu'on a cette mystification de cette catégorie qu'est le borderline.

Il faut noter en passant que l'introduction de cette graphie de l'hystoire, Lacan l'a faite pour qualifier la production du psychanalyste lui-même. Vous trouvez ça dans le numéro 11 d'Ornicar? C'est un texte que Lacan a donné en préface au Séminaire XI, traduisant le s'autoriser soi-même de l'analyste par un s'hystoriser soi-même. Je vous signale simplement l'émergence de cette graphie. Je laisse ça de côté pour l'instant.

Il faut se faire à cette idée que la psychanalyse a changé. Ca vous met devant vos responsabilités. La psychanalyse, elle a aussi changé parce qu'il y a des gens qui écoutent parler de psychanalyse. C'est le cas ici. On trouve là-dessus, chez Lacan, des indications qui sont nombreuses. Il a conseillé, dans les années 70, de ne pas toucher à l'Histoire, de ne pas

toucher au H de l'Histoire, à la hache. Mais il disait ça aux historiens. Le psychanalyste ne peut pas ne pas toucher à l'histoire de la psychanalyse, puisqu'il doit y repérer les mutations de la clinique. C'est là qu'on s'aperçoit que Lacan a été historien de la psychanalyse - un historien-psychanalyste de la psychanalyse -, et qu'il n'a pas cessé de se repositionner par rapport à cette évolution, après tout saisissante, rapide, de la discipline qui nous occupe. On peut même dire que son abord propre a pris son sens de ces conjonctures, de ce contexte.
Ca c'est d'abord dit comme retour à Freud, et nous sommes encore à ânonner ce retour. Il faut dire que maintenant il n'y a aucune chance de produire un effet de sens en claironnant le retour à Freud, puisque que quand Lacan l'a fait, il entendait aussi bien par là un retour à l'inconscient - cette catégorie s'étant trouvée oubliée - et qu'il y a eu depuis pas mal de monde pour lui emboîter le pas. Je veux dire que maintenant on lit Freud, on le déchiffre. Déjà du vivant de Lacan, on s'occupait de lui en remontrer sur la lecture de Freud. Ses élèves des dix premières années de son enseignement, pour lui faire la nique, se faisaient traducteurs, lexicographes de Freud.
Donc, aujourd'hui, l'effet de sens du retour à Freud, il est plutôt élimé. Il ne fait plus la différence. Il fait peut-être encore la différence entre les Français et les Anglo-Saxons, puisque ces derniers appellent ça l'Ecole française - celle-ci étant l'Ecole qui lirait Freud avec minutie. Mais enfin, demain, ils s'y mettront eux aussi. Le retour à Freud n'épuise pas l'orientation lacanienne. Il a été une opération qui a consisté, dit Lacan, "à prendre appui dans l'antithèse que constitue la phase parcourue depuis la mort de Freud dans le mouvement psychanalytique". C'est ça que Lacan, à grands traits, trace comme histoire de la psychanalyse. Evidemment, la mort de Freud a commencé dans le mouvement analytique bien avant sa disparition physique. Mais enfin, grossièrement, le retour à Freud était cet "appui dans l'antithèse que constitue la phase parcourue depuis la mort de Freud dans le mouvement analytique".
Lacan désignait là essentiellement le travail de Hartmann, de Lowenstein et de Kris, qui ont accouché la psychanalyse comme egopsychology. Remarquez ces éléments de l'histoire de la psychanalyse dans les Ecrits. Il faut les lire d'une manière double. Il faut les lire à partir de la maîtrise du sujet supposé savoir. Reportez-vous au numéro 1 de Scilicet. L'histoire de la psychanalyse se double d'une histoire de l'inconscient. En effet, dans cette succession de phases, Lacan en est venu à retrouver la pulsation même de l'inconscient. L'effet de la découverte freudienne de l'inconscient a été nécessairement suivi de sa fermeture, de son oubli, de ce fameux "rengrègement de refoulement". La valeur de ce que je vous dis là, c'est de voir que ça constitue une seconde lecture de l'histoire de la psychanalyse, c'est-à-dire une lecture à partir de la structure de l'inconscient.
J'aurais pu vous amener les textes pour vous montrer que ça en parle, comme Heidegger parle de l'oubli de l'être, sauf que lui, il pense qu'on est dès le départ dans l'antithèse. Les heideggériens discutent pour savoir si Heidegger pensait que l'être, à l'orée des temps, était autre chose que d'emblée oublié. Au fond, c'est ce que Lacan évoque, à savoir que l'alêthèia freudienne, cette vérité comme émergence, est aussitôt tombée dans l'oubli. Lacan essaye au fond d'éviter à l'inconscient le destin de l'être.
Mais ça fait aussi bien aujourd'hui, de la position de la psychanalyse, une position menacée. Ce type de phénomènes, il n'en est pas question, par exemple, à propos des mathématiques. On n'évoque pas l'idée que l'être des mathématiques serait à éclipse. On a bien le sentiment qu'une fois qu'on a été dedans, on a continué. Il y a évidemment des phases de fécondité plus ou moins grandes dans l'histoire des mathématiques, mais il n'y a pas cette inquiétude quant à l'éclipse de ce dont il s'agit. C'est une inquiétude que Lacan rappelle deux fois dans

ses Ecrits.
On a attribué à Freud lui-même d'avoir conseillé, vers les années 1920, que les psychanalystes se mettent au travail avant que l'inconscient ferme son clapet. Disons que ça, c'est le cadre général. Disons que c'est comme ça que l'on peut signifier l'histoire de la psychanalyse, et non pas en faisant une histoire des groupes psychanalytiques. Dans ce cadre, Lacan isole à notre bénéfice une période bénie. Cette période bénie, c'est Freud. C'est Freud en tant qu'il invente l'interprétation, à chaque fois particulière. C'est une interprétation pour laquelle il n'a pas de modèle. Même si on admet que Fliess ait été pour lui dans la position du savoir supposé, on ne va pas jusqu'à penser que Freud ait modulé ses interprétations sur ce qui pouvait lui venir de Fliess. Il y a peut-être eu là transfert, mais il n'y a pas eu interprétation de l'analyste. D'ailleurs, le mouvement de l'invention en lui-même, le mouvement de création signifiante, il faut constater qu'il est bénéfique à l'efficace de l'interprétation elle-même.
Alors donc, le pain béni, c'est Freud, Freud qui invente la psychanalyse. Lacan, quand il parle de Freud en 76, il parle de Freud l'inventeur, de Freud le solitaire. Dire ça en 76, c'est bien prendre ses distances avec la thèse comme quoi Fliess aurait été l'analyste de Freud. Freud le solitaire est à opposer aux psychanalystes qui fonctionnent maintenant par deux. Branché sur cette période de l'invention de Freud, il y a ce que Lacan qualifie de "l'âge d'or de la psychanalyse", page 462 des Ecrits, et qui est un terme qui a surpris. Lacan bénit cette époque de nous avoir donné une "moisson [...] si féconde".
Mais c'est là aussi que l'on peut dire qu'une bonne chose s'inverse dans son contraire. Car "cette richesse même de données", dit Lacan, sources de connaissance, les menèrent vite à un noeud dont ils surent faire une impasse". Ce noeud, en quoi consiste-t-il? Il consiste à retrouver ces données déjà là dans le nouveau: "Pouvaient-ils, ces données acquises, s'empêcher de s'orienter sur elles à travers ce qu'ils entendaient dès lors?" C'est ce qui fait l'obligation, au sens de Lacan, du psychanalyste, c'est-à-dire de ne pas s'orienter sur les données acquises pour ce qu'on entend aujourd'hui. C'est un exercice plutôt coton que celui d'oublier ce qu'on sait.
Quel est le problème ? "Le problème ne se posa à eux qu'à partir du moment où le patient, devenu bientôt autant au fait de ce savoir qu'ils l'étaient eux-mêmes, leur servit toute préparée l'interprétation qui était leur tâche." Ce qui est là en question, c'est le statut de ce savoir psychanalytique. Le savoir psychanalytique, il a beau fonctionner comme supposé, il s'explicite tout de même. Et quand il s'explicite, il circule. Et il circule de telle sorte qu'il pollue la source même de l'inconscient. L'inconscient, à sa source vive, dans sa propre spontanéité, s'est trouvé dévié par le fait que dans l'Autre il y a ce savoir. Pour ce qu'il en est des rêves, par exemple, il y a tout lieu de penser qu'on ne rêve pas comme les Anciens. Cette voie royale elle-même est touchée, historisée par l'élaboration du savoir.
Eh bien, cet "âge d'or", peut-être ne recouvre-t-il que les dix premières années du siècle, ou, à tout casser, les vingt premières. Et c'est là que Lacan s'efforce de déduire le style qui a suivi dans la théorie psychanalytique. C'est un effort pour retrouver ce qui a été mangé, gommé. C'est au fond une erreur sur le sujet supposé savoir qui fait l'histoire et la doxographie psychanalytiques, c'est-à-dire l'écriture de l'histoire des opinions et des doctrines analytiques, que Lacan appelle aussi "le domaine de nos errances".
Cette histoire motive étroitement l'impulsion même que Lacan donne à sa doctrine, puisqu'il retrouve dans Freud, précisément de 1897 à 1914, l'effort pour "faire la part de l'imaginaire et du réel". En même temps, page 463 des Ecrits, il distingue deux étapes historiques dans la suite des errances: celle où on accrédite l'imaginaire comme un autre

réel, puis celle où cet imaginaire de l'analyste devient une norme du réel. Ce qui apparaît là à Lacan avoir été le plus méconnu par les analystes, c'est le symbolique - méconnu dans la structure même de l'interprétation. C'est ce à quoi il répondra plus tard avec le sujet supposé savoir et la structure du discours psychanalytique.

Le symbolique est méconnu dans l'interprétation, mais aussi bien dans les formations mêmes de l'inconscient. Il le dit dans "L'instance de la lettre", page 512: "Dès l'origine on a méconnu le rôle constituant du signifiant dans le statut que Freud fixait à l'inconscient d'emblée et sous les modes formels les plus précis", et cela par fascination pour "les significations relevées dans l'inconscient". Cette méconnaissance, Lacan en déduit l'histoire et l'évolution de la pensée de Freud lui-même, par "les coups de barre donnés à la doctrine pour redresser les effets toujours s'accélérant de cette partialité", c'est-à-dire de cette méconnaissance du rôle déterminant du signifiant.

Au fond, le point de départ de Lacan nous donne les éléments de l'histoire de la psychanalyse. Si je m'efforce de regrouper ces éléments, c'est parce que ce qui m'intéresse, c'est justement le moment où nous sommes dans cette histoire de la psychanalyse. Il faut isoler, dans cette périodisation, la date de 1920. Il faut isoler les années 20, et il faut même considérer que notre position actuelle dans la psychanalyse est directement issue de ce débat des années 20. Vous avez tout un article de Lacan qui est précisément consacré à situer, à mettre à sa place ces années-là. C'est l'article qui s'appelle "Variantes de la cure-type".

Les années 20, c'est, de l'aveu même des analystes de cette époque, le tournant essentiel de la technique. C'est de ces années-là que date, malgré les apparences, la mort théorique de Freud dans la communauté analytique, où "plus rien, dit Lacan, de ce dernier effort de sa pensée ne sera vraiment compris". L'erreur des psychanalystes de cette époque - et il faut dire que Freud leur donne le moyen de cette erreur avec son texte Le Moi et le ça -, c'est de s'imaginer tenir, avec cette catégorie du moi, le point synthétique où il s'agirait de diagnostiquer une faiblesse afin, ce moi, de le renforcer. C'est ce qui se poursuit encore avec la théorie du borderline. En effet, ce qui caractérise le borderline, c'est l'ego  witness, la faiblesse de l'égo. C'est ce qu'on écrit encore en 1980...

Le Séminaire de Lacan sera animé de rectifier cette lecture. Le retour à Freud des années 50, c'est d'abord l'exigence de remettre à sa place ce tournant de 1920. C'est de là que Lacan est parti. Il consacre son premier Séminaire aux écrits techniques de Freud, où il explique ce qui motive la période antérieure, c'est-à-dire les dix ans qui ont précédé ces années 20, et qui correspond à l'effort de Freud pour empêcher ce qui allait suivre. C'est à ça que Lacan consacre son premier Séminaire.

Le second est consacré précisément à la théorie du moi, théorie où le moi n'est justement pas abordé à partir du Moi et le ça, mais à partir de l'Au-delà du principe de plaisir. La nouveauté de ce Séminaire II, c'est d'avoir complètement déplacé les points d'application de la théorie du moi. Freud dit lui-même que Le Moi et le ça doit être lu dans le même mouvement de pensée que celui qui a présidé à la réaction de l'Au-delà du principe de plaisir. La notion juste du moi apparaît dès lors liée à la conception à se faire de la répétition, du masochisme, de la réaction thérapeutique négative, et de la pulsion de mort. Lacan n'a jamais varié sur cette pulsion. Il a accepté comme repère cette pulsion de mort.

Qu'est-ce qui est donc le plus saisissant dans ce tournant des années 20, à partir duquel Freud ne sera plus jamais compris des psychanalystes? Qu'est-ce qui a permis à Lacan de s'orienter dans ce renfermement de l'inconscient et de pratiquer ce qu'on peut appeler la seconde pulsation de l'inconscient? Le retour à Freud, en effet, c'était ça. C'était l'effort pour

produire une seconde pulsation de l'inconscient.
Il n'y a pas de thèse pure en psychanalyse. J'étais à pleurer sur le fait qu'il n'y ait pas de démonstration en psychanalyse, mais c'est lié au fait que la thèse théorique dans la psychanalyse a une portée transférentielle. Si elle n'est pas démontrable, elle a au moins ce trait qu'elle est transférentielle. C'est ce dont Lacan se réclame dans son rapport de Rome, et il le précise dans son Séminaire XI: définir l'inconscient par le champ de la parole et du langage, ça a une portée transférentielle. Il n'y a pas d'élaborations de savoir dans le champ psychanalytique qui n'aient cette portée. Ca se traduit comment? Ca se traduit par le fait que les gens, de rencontrer ce savoir, pensent à faire une analyse, ou, en tout cas, sont conduits à se poser la question. Exposer des mathématiques, ça peut aussi conduire à un transfert sur les mathématiques. C'est ce qu'on repère quand on les enseigne. Seulement, ça ne comporte pas les ravages que l'on constate avec la psychanalyse.
Qu'est-ce qui a donc permis à Lacan de s'orienter dans ce renfermement et ce refoulement de l'inconscient? On en a le témoignage. On a le témoignage que ça vient précisément du fait qu'il avait d'emblée - et même avant son approche de la psychanalyse - une définition du moi qui l'a préservé des errances produites par la seconde topique freudienne. En effet, le point d'appui qu'il a trouvé, le premier point d'appui, il ne l'a pas trouvé dans la découverte freudienne, dans le premier déchiffrage de l'inconscient par le Freud des années 1900. Il ne l'a pas trouvé non plus dans les années 20. Il a trouvé cet appui essentiel entre 1910 et 1920, c'est-à-dire la période où Freud, d'une façon univoque, définit le moi à partir de la relation narcissique.
Le point d'appui de Lacan dans cette affaire a été de ne jamais perdre cette rampe, à savoir que quelle que soit la façon dont Freud resitue le moi dans  Le Moi et le ça de la seconde topique, le moi dans la psychanalyse n'est pas constituant, n'est pas une instance constituante mais une instance constituée, et constituée précisément à partir de la relation narcissique. C'est le vrai point d'appui de Lacan dont l'importance est d'une certaine façon plus grande que celle de la fonction de la parole et du champ du langage.
C'est à partir de ce point d'appui qu'il y avait chez Lacan, comme en creux, un appel à la notion de structure, et c'est là que nous intéresse ce qui est son premier grand écrit, son premier grand écrit de repérage dans la psychanalyse. Ce premier grand écrit ne se trouve malheureusement pas dans les Ecrits. Le volume faisant près de 1000 pages, et cet écrit étant fort long, Lacan consentit, sous la pression de son éditeur, à ne pas le faire figurer dans ledit volume. Ce texte n'a donc pas une existence tout à fait officielle et n'a pas reçu toute l'attention qu'il mérite. Le fait qu'il ait été un peu piraté, ici ou là, ne l'a pas - c'est curieux - fait entrer dans la considération qu'il mérite.
En plus, on lui a donné un titre qui est faux. On l'a appelé La Famille. Ca ne s'appelle pas du tout comme ça. On ne comprend rien si on se repère sur ce titre. Ce texte faisait partie d'une encyclopédie, dont les grandes lignes avaient été tracées par le psychologue Henri Vallon. Grâce lui soit rendu d'avoir fait appel à Lacan pour faire un chapitre - Lacan qui n'était pas persona grata dans le milieu. Il y avait, dans cette encyclopédie, la famille, l'école, et la profession. Et le titre original du texte, c'était: "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu".
Je dirai que le mérite de ce texte - rétrospectivement, car, c'est un fait, on ne peut plus le lire qu'ainsi -, c'est qu'il n'y a aucune chance qu'on arrive à le lire comme un chapitre d'une encyclopédie en se disant: vivement qu'on arrive au chapitre sur l'école! Il n'y a aucune chance. Maintenant, on ne peut plus le lire que d'une seule façon. On ne peut plus le dire que comme précurseur de l'enseignement de Lacan. Disons qu'à la date où il a été fait, c'est

une synthèse sensationnelle de la théorie du développement psychique et d'une clinique freudienne abrégée. Il y a là une maestria tout à fait extraordinaire. On y est, bien sûr, en-deçà de ce que sera l'enseignement de Lacan. Il est même sensible qu'on a affaire à un jeune psychanalyste et psychiatre. Mais ça ne fait que d'autant mieux saillir quelle est la table d'orientation de Lacan - table qui lui permet de se diriger convenablement dans cette affaire d'inconscient et d'histoire de l'inconscient.

En même temps, il faut bien dire que ce qui est le plus absent dans ce texte, c'est le concept d'inconscient lui-même. C'est frappant. Il n'y a aucune théorie de l'inconscient dans ce texte. Il n'y a pas non plus une théorie de la pratique psychanalytique. Le texte qui a précédé celui-là, qui s'appelle "Au-delà du principe de réalité", et qui date de 1936, donne le début d'une phénoménologie de l'expérience analytique, mais, dans celui-là, il n'y a rien de semblable. Il faut dire d'ailleurs que ce n'est pas son objet essentiel.

Dans ce texte, il n'est pas question non plus de la parole, du langage et du discours analytique, mais, ce qui est saisissant - et c'est pour ça que je fais cette petite digression -, c'est qu'il y a déjà une distinction tout à fait sévère entre le moi et le sujet. Je dirai que c'est ça le point d'ombilication essentiel de l'enseignement de Lacan, là-même où fait encore défaut ce qui lui viendra par la suite du structuralisme, de Jakobson et de Lévi-Strauss. Tout cela est absent mais, en même temps, c'est comme appelé en creux. On a là, sur ce thème de la famille, visiblement une bonne orientation et qui vient d'ailleurs que de l'oeuvre de Freud, qui n'est pas essentiellement fondée sur elle, qui a son indépendance par rapport à elle. Ca permettra d'y prendre appui pour l'inconscient structuré comme un langage, qui - on le répète assez - n'est pas dans Freud.

Sur quoi l'accent est-il mis d'emblée dans ce texte? Bien sûr sur le fait que la famille est un phénomène de génération et que ça concerne la vie, qu'il y a famille chez l'animal comme chez l'homme, mais que même si on peut isoler la famille par rapport à la génération, à la procréation et à la nécessité du maintien d'un milieu de développement pour les jeunes par les individus adultes, on a ce fait que déjà chez l'animal, le social est différent du strictement familial, du strictement naturel, et que pour passer à l'homme, il faut en passer par le développement des relations sociales: "L'espèce humaine se caractérise par un développement singulier des relations sociales que soutiennent les capacités exceptionnelles de communication mentale, et corrélativement par une économie paradoxale des instincts, qui s'y montrent essentiellement susceptibles de conversion et d'inversion, et n'ont plus d'effets isolables que sporadiques."

Lacan met d'emblée hors jeu le pur instinct naturel chez l'homme en considérant simplement l'observation, l'expérience, la psychopathologie, l'anthropologie de l'époque. Ca lui suffit pour exclure le pur instinct en ce qui concerne l'homme, et pour au contraire mettre en valeur l'instance constitutive de la culture chez tout ce qui concerne ce dernier. Même chez l'animal, il y a un élément social qui n'est pas strictement naturel, et, chez l'homme, ce social prend forme de culture. D'emblée, avant même le repérage des structures élémentaires de la parenté par Lévi-Strauss, le repère de Lacan est de poser qu'il n'y a pas, où qu'on cherche dans l'espèce humaine, de nature qui ne soit remaniée par la culture. La dimension culturelle domine. Le facteur culturel domine. Et ça conduit Lacan à parler de cette "économie paradoxale des instincts".

Ce n'est pas par le détour de la psychanalyse que Lacan, dès son départ, dans sa table d'orientation prépsychanalytique, isole la fonction paternelle comme exemple même d'une fonction qui n'est pas déductible de la nature. Dès avant Lévi-Strauss, il est fait allusion à la complexité des formes de la parenté: "Les modes d'organisation de l'autorité familiale, les

lois de la transmission, les concepts de la descendance et de la parenté qui leur sont joints, les lois de l'héritage et de la succession qui s'y combinent, enfin les rapports intimes avec les lois du mariage [...] leur interprétation devrait s'éclairer des données comparées de l'ethnographie, de l'histoire, du droit, et de la statistique sociale." Et tout cela établit, dit-il, que "la famille est une institution".

De quoi s'agit-il ici? D'abord de relativiser la forme familiale existante. Lacan amène là déjà un aperçu de ce que seront les recherches contemporaines sur l'histoire de la famille. Mais disons que ce qui est là appelé culturel est en définitive un ersatz du symbolique. Ce qui fait défaut, c'est le concept du symbolique, mais il fait défaut de la bonne façon. On saisit qu'il est là appelé de toutes les manières possibles. Le fait que d'emblée on ne trouve pas chez l'homme le besoin et l'instinct naturels, mais que ceux-ci soient remaniés dans une autre dimension qui est de culture, appelle évidemment le concept du symbolique. On ne trouve pas ici, bien sûr, le concept de l'Autre majuscule. Il n'est pas encore dit que tout message de cette communication soi-disant mentale se forme au lieu de l'Autre, mais la domination du facteur culturel est déjà articulée d'une façon suffisamment claire.

On constate aussi l'aspiration qui sera celle de Lacan avec ses mathèmes, c'est-à-dire l'aspiration à un enseignement de simplicité. C'est en effet ce qu'on trouve ici, puisque ce qui est donné comme clef de la théorie du développement et de la psychopathologie, c'est un concept et un seul, à savoir celui de complexe. Un seul complexe qui n'est justement pas présenté à partir de la psychanalyse, mais dans une formule généralisée. Un seul concept qui est quoi? C'est un concept qui est antithétique à celui de l'instinct.

Vous voyez bien que le point d'appui de Lacan, dans ce renfermement de l'inconscient de l'époque, est un point d'appui externe, extérieur à la psychanalyse même, puisque quand il définit ce complexe, il le définit essentiellement comme un facteur de culture, comme l'opposé de l'instinct. En cela, il se substitue à Freud. Regardez dans quels termes il le dit: "C'est pourquoi, répudiant l'appui que l'inventeur du complexe croyait devoir chercher dans le concept classique de l'instinct, nous croyons que par un renversement théorique, c'est l'instinct que l'on pourrait éclairer actuellement par sa référence au complexe." C'est donc d'emblée par une répudiation de Freud que Lacan formule ce concept opératoire.

Alors, qu'est-ce que c'est, ce complexe? Il faut voir que c'est une préstructure. Ca montre que le concept de structure fait défaut à Lacan. C'est pourtant ce qu'il essaye de définir, d'une façon évidemment contournée. Il essaye de le définir à la fois comme une forme et comme une activité, comme une forme qui s'impose dans le développement, et y fixant une réalité datée. Ca représente, sous une forme fixée, une certaine réalité du développement. Ca, c'est du point de vue de la genèse, comme il dit.

D'autre part, il le définit comme une activité, c'est-à-dire comme incitant à des répétitions de comportements, d'émotions et de vécus lorsqu'un certain nombre d'expériences se présentent: "Ce qui définit le complexe, c'est qu'il reproduit une certaine réalité de l'ambiance et doublement: 1) sa forme représente cette réalité en ce qu'elle a d'objectivement distinct à une étape donnée du développement psychique, cette étape spécifiant sa genèse; 2) son activité répète dans le vécu la réalité ainsi fixée chaque fois que se produisent certaines expériences qui exigeraient une objectivation supérieure pour cette réalité, ces expériences spécifiant le conditionnement du complexe."

Qu'est-ce qu'il appelle là l'objectivation par le complexe, au point de dire que tout complexe se réfère à un objet? Ce qu'il appelle objectivation, on ne peut le saisir que dans l'ensemble du texte. C'est l'idée que le réel n'intervient pas comme tel dans ce dont il s' agit, mais qu'il n'intervient qu'à travers différentes formes d'objectivation. Autrement dit, quand

il emploie ce terme d'objectivation, c'est avec la notion que des formes d'objectivation se succèdent. On passe d'une forme ancienne d'objectivation à une forme nouvelle, à travers une crise, à travers le conflit d'une forme d'objectivation, éventuellement avec la référence au réel. C'est ça qu'il appelle objectivation, sur le fond, il faut bien le dire, de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, puisque c'est ça qui est évoqué dans cette succession de formes d'objectivation qui se succèdent par conflits et qui se résolvent à travers les crises.

Ce qu'il appelle objectivation vient donc à la place du terme de symbolisation. Ce qui caractérise le complexe par la répétition de la réalité fixée à la place d'une objectivation supérieure de la réalité, ça concerne le symbolique. D'autant qu'il met l'accent par la suite sur le fait - et on voit très bien là ce qui appelle le concept de symbolisation - que toute identification objective exige d'être communiquée. C'est même là difficilement compréhensible, et ce n'est que sur le fond de ce qui suivra que l'on s'aperçoit de la valeur que ça prend.

Ce qui donne donc son point d'appui à la réouverture de l'inconscient, je dirai que c'est cette antithèse ici formulée entre l'instinct et le complexe - antithèse qui permet d'opposer, d'un côté, le complexe comme connaissance, à savoir le statut signifiant du complexe, et, de l'autre côté, la connaturalité de l'instinct, c'est-à-dire d'opposer le caractère typiquement social du complexe à la typicité de l'instinct dans l'espèce, et d'opposer enfin la stagnation propre du complexe à la rigidité de l'instinct - cet ensemble d'oppositions marquant que, étant donnée la définition de l'homme, on ne peut rien définir de son psychisme à partir de l'adaptation vitale.

C'est ce qui déjà, dès 1938, préparait Lacan à s'opposer à cette egopsychology, pour laquelle l'adaptation est précisément le maître mot. On a comme en creux, dès cette avant-guerre, dessinés tous les éléments qui convergeront vers cette seconde pulsation de l'inconscient. C'est seulement dans un second mouvement, en effet, que Lacan va situer le complexe comme inconscient, en proposant ceci, que Freud ait fait du complexe comme inconscient, "la cause d'effets psychiques non dirigés par la conscience: actes manqués, rêves, symptômes." Nous avons là aussi, comme préparé, ce que Lacan appellera plus tard les formations de l'inconscient isolées dans leurs séquences.

Finalement, avec ce complexe radicalement non instinctuel mais culturel, basé sur un niveau d'objectivation - cette objectivation reposant sur la communication -, et situé par Freud comme cause de ces effets non dirigés par la conscience, nous avons déjà préparé le sursaut que permettra le structuralisme, lequel nous donnera l'inconscient structuré comme un langage. Cet inconscient structuré comme un langage, pour le mettre à sa place, il faut l'entendre comme la formule qui a permis cette seconde pulsation de l'inconscient, et dont vous voyez que les coordonnées sont là déjà données en dehors de l'expérience psychanalytique au sens strict.

Eh bien, je n'aurai pas eu le temps de parler de la littérature. Je le ferai la semaine prochaine.

DES REPONSES DU REEL
Jacques-Alain Miller
XIII - Cours du 14 mars 1984

Je me bornerai aujourd'hui à remplir le programme que je m'étais fixé la fois précédente, à

savoir: dire quelques mots de plus sur deux textes de Lacan, dont le premier s'appelle Les Complexes familiaux. Je ferai donc un cours court.
Vous vous rappelez que je suis venu à ce texte pour introduire la position de la psychanalyse entre mathématiques et littérature - position que je n'ai fait qu'esquisser. Cela m'avait amené à quelques développements à propos de l'hystoire de la psychanalyse - hystoire avec un y.
Si j'avais à justifier le rapprochement que je vais opérer entre ces deux parts, je le ferais par le biais d'un terme qui n'est pas reçu chez nous mais qui l'est à l'étranger pour situer Lacan et quelques autres, à savoir le terme de poststructuralisme. C'est une invention d'un Anglo-Saxon - invention qui lui permet de prendre, en une parenthèse, un certain nombre de luminaires du structuralisme français, et de mettre Lacan en compagnie de noms dont il s'est trouvé rapproché dans les années 60.
Si ce terme de poststructuralisme me retient, c'est que c'est sous cette enseigne que je me trouverai amené à aller au mois de mai au Canada, sur l'invitation du Département littéraire, pour y parler de Lacan. J'ai prévenu que c'était une catégorie que je n'acceptais pas, mais ça ne les a pas découragés. Eh bien, ce que je vais rapprocher ici, c'est le préstructuralisme de Lacan - qui est certainement beaucoup plus avéré que le poststructuralisme - et sa position à l'endroit de l'idéologie structuraliste.
Vous savez que ce sont les Départements de littérature qui aux Etats-Unis s'occupent de Lacan. Ils s'en occupent beaucoup plus que ne le font les psychanalystes américains. Ils s'en occupent afin de lui opposer la supériorité de l'analyse grammatologique ou déconstructive. Si elle est certainement fondée pour la fabrication de thèses, elle ne l'est pas de façon aussi évidente pour ce qui est du statut à donner à la littérature.
Venons-en au préstructuralisme. Je vous ai dit que ce texte des Complexes familiaux est le premier des grands écrits de Lacan consacrés à la psychanalyse, mais qu'il ne figure malheureusement pas dans les Ecrits. C'est un texte à inscrire dans l'histoire de la psychanalyse en tant que je vous ai présenté cette histoire comme scandée par des moments que l'on peut numéroter: 1) la découverte de l'inconscient. 2) l'interrogation technique. 3) le tournant des années 20. 4) l'abandon de la théorie freudienne. 5) le retour à Freud. Cette périodisation sommaire est celle que Lacan, tout méfiant qu'il soit à l'endroit de l'histoire, présente néanmoins dans ses Ecrits.
Je vous avais dit aussi que cette histoire de la psychanalyse, on pouvait l'ordonner au plus court - ainsi d'ailleurs que le fait plus tard Lacan - comme histoire de l'inconscient, dont le mouvement de découverte est suivi par un refoulement qui lui donne son sens et qui nécessite la situation du retour à Freud. C'est par rapport à cette périodisation que le point de départ de Lacan nous intéresse, c'est-à-dire le point de départ qu'est le retour à Freud.
La fois dernière, j'ai proposé le point de départ de Lacan comme étant la différence du moi et du sujet. C'est ainsi que la suite de son enseignement nous oblige à resituer le stade du miroir qui est la porte d'entrée de Lacan dans la psychanalyse. Du fait qu'il soit sa porte d'entrée dans la psychanalyse, Lacan s'est trouvé en conjonction avec l'effort de Freud dans la seconde décennie du siècle - effort marqué par le texte freudien de l'Introduction au narcissisme.
Lacan, bien sûr, apportera des corrections à Freud. Il tend d'ailleurs à le faire dès ce texte des Complexes familiaux. Le retour à Freud ne signifie pas la dévotion au moindre de ses dits. La définition du moi par le narcissisme était suffisante à dénier qu'on ait là, avec le moi, le point propre qui serait le pivot du processus analytique. D'où l'insurrection de Lacan contre l'egopsychology qui, sous prétexte de s'appuyer sur Le Moi et le ça, fait passer à la

trappe cette définition narcissique du moi. C'est en cela que cette porte d'entrée du stade du miroir, qui image le statut narcissique du moi, était comme déjà préparée par anticipation pour servir de témoignage contre la psychologie du moi, contre la psychanalyse relue comme une psychologie du moi.

A cet égard, celui qui commence à lire l'enseignement de Lacan du début des années 50 sait qu'il est l'auteur en 1936 de la communication sur le stade du miroir, et n'en croit pas ses yeux en lisant ce qui se développe aux Etats-Unis depuis 1946, c'est-à-dire le moi pris comme pivot du processus analytique.

Cette communication faite à Marienbad en 1936, Lacan ne la rédigea pas, et cela, semble-t-il, par le dépit ou la fureur d'avoir été coupé par le président de séance. A l'époque, les communications n'étaient pas comme chez nous de vingt minutes mais de douze minutes, et, comme on ne le lui avait pas fait grâce de quelques minutes de plus, on n'a pas cette communication. Le texte qui s'appelle "Le stade du miroir" et que vous avez dans les Ecrits, il est d'une rédaction bien postérieure. Ce que nous avons comme étant le plus proche de cette communication initiale de 36, se trouve dans Les Complexes familiaux.

Donc, le moi n'est pas le sujet. Ca ne veut pas dire que Lacan définisse le sujet dans Les Complexes familiaux. Il distingue le sujet et le moi par un statut du sujet qu'il maintient comme divisé, et, par là, comme étant à l'écart, à l'opposé de toute conception unifiante du sujet. Dire que c'est le statut du sujet qu'il maintient comme divisé, c'est dire qu'il ne s'agit pas pour lui d'une division surmontable. Il suffit de ça pour comprendre pourquoi il fera plus tard de la castration - et sans trop de difficultés - un concept-clef, puisque la castration écrit en premier lieu la division du sujet comme n'étant pas surmontable.

Ce concept de castration, on le saisit dès les débuts de l'élaboration lacanienne. Dans Les Complexes familiaux, il l'appelle encore un fantasme. Il l'appelle ainsi par le défaut où il est du concept du symbolique. Mais ce départ nous aide à saisir la bifidité, le caractère double du concept de castration, qui, d'un côté, pointe vers le sujet et renomme sa division, et qui, de l'autre côté, pointe vers l'objet et donne place à sa perte.

A cet égard, ce que Lacan écrira plus tard (-  ), pour écrire au plus simple la castration, se met en série, d'un côté, avec le $, la division du sujet, et, d'un autre côté, avec petit a, l'objet comme perdu. On voit là, dès le début, en quoi la castration, qui n'est pas encore un concept, pourra devenir pour Lacan un concept-clef, et que ce qui fait obstacle à admettre la castration comme un concept-clef de l'oeuvre de Freud, c'est qu'on ne veuille pas admettre comme définitive, comme statutaire, la division du sujet.

Il y a donc d'abord cette division foncière, et puis - je le trouve au passage dans ce texte - une division par le symptôme. On y trouve - je l'ai déjà marqué - une structure d'avant le structuralisme, ou au moins un appel au concept de structure, ceci étant une grille à partir de laquelle il faut déchiffrer ce qui paraîtra à la plupart absolument opaque, à savoir la définition du complexe. Effectivement, dans ce complexe, une chatte n'y retrouverait pas ses petits. D'ailleurs Lacan en a abandonné la promotion. On ne s'y retrouve pas si on ne s'aperçoit pas qu'il y a là comme une anticipation du concept de structure.

Cette anticipation est d'abord présente - je l'ai dit la dernière fois - dans la référence obligée au social que l'on trouve dans ce texte. Je dis qu'elle est obligée parce qu'elle vient du sujet lui-même qui est traité et qui est la famille, et qu'elle vient du promoteur de cette encyclopédie et de la série où ce texte est inscrit: "Profession, école, famille". Ce sont pour Lacan des obligations afin de rendre hommage à qui l'accueille. C'est le sort des accueillis.

Mais, malgré ça, Lacan fait quelque chose de ses obligations. L'accent obligé mis sur le social et le culturel - le culturel comme étant ce qui spécifie le social chez l'homme, et qui

est fait de la sédimentation de la communication - annonce déjà la notion du symbolique. Il l'annonce par l'affirmation - une affirmation à tous égards choquante pour le lecteur du temps - que ce que la psychanalyse vérifie, c'est la dominance des facteurs culturels. Ca amène Lacan à une définition de l'ordre humain comme tel - c'est-à-dire différencié, dans ce qui l'ordonne, de l'espèce animale -, à une définition de l'ordre humain comme subversif, subversif de toute fixité de l'instinct. C'est là que se justifie l'appel à l'anthropologie et à l'histoire. Ces références ont toujours cette valeur de manifester l'artifice - qui est après tout un autre nom du signifiant en tant que semblant - dans ce qui règle et contraint l'existence humaine.

S'il y a un point massif dans ce texte, un point tout à fait décisif après cette division du sujet, c'est la dénonciation de la conception instinctuelle s'agissant de l'homme: cet instinct rigide, invariable, à quoi s'opposent, par l'enquête culturelle la plus élémentaire, les variations infinies de l'existence humaine dans ses modes d'organisation. C'est le point de départ: la recherche concernant le psychisme ne peut jamais objectiver les instincts mais seulement des formes dominées d'emblée par des facteurs culturels - facteurs culturels que Lacan, dans ce texte, appelle complexes.

J'ai souligné, la dernière fois, son expression d'économie paradoxale des instincts. L'intuition qui porte cette expression, vous la retrouverez enrichie dans la suite de son enseignement, avec ces passages maintenant célèbres où il reprend "l'inexistence du besoin pur" chez l'être parlant - ce qui veut dire que même si on isole cet instinct, il est de toute façon remanié par la demande, par le fait que le sujet parle et s'adresse à l'Autre. On ne trouve évidemment pas ce serrage autour de la demande de l'Autre dans ce texte des Complexes familiaux, mais on y trouve déjà la réponse qui permet cette élaboration du caractère foncièrement non instinctuel des appétits humains. Ca va jusqu'à l'analyse du sevrage - analyse brève, sommaire, critiquable mais étourdissante - où Lacan marque que même si une fonction d'apparence naturelle est intéressée dans le sevrage, ça ne permet pas de rendre compte de ce dont il s'agit dans cette régulation.

A cet égard, il ne faut pas être surpris que Lacan donne du complexe une formule qu'il appelle généralisée, et par rapport à quoi le complexe au sens analytique apparaît comme un cas dérivé. Donner du complexe une formule généralisée, ça veut dire traiter le complexe comme une structure, et ceci de la même façon que l'on ne considèrera pas, plus tard, qu'il n'y a de structure qu'analytique.

Cette formule généralisée du complexe donne une part secondaire à l'inconscient, comme s'il était là une partialisation du concept. Mais en fait, elle anticipe, là aussi, sur ce qui fait encore défaut à Lacan, à savoir le concept de structure. C'est d'autant plus frappant que, plus tard, le Lacan structuraliste attribuera précisément certaines incertitudes freudiennes à ce défaut du concept de structure. Il trouvera sans cesse chez Freud l'anticipation de la structure saussurienne.

Eh bien, nous pouvons dire la même chose pour Lacan dans ce texte, sauf qu'il n'a pas l'excuse de Freud. Il n'a pas l'excuse de Freud, mais néanmoins, autour de ce défaut central de sa disposition, il y a déjà tout ce qui appelle et conduit à ce concept de structure. Si je dis structure, c'est - vous le verrez quand vous aurez en main ce texte qui sera réédité prochainement dans Ornicar? - qu'on ne peut s'orienter dans ce texte qu'à partir de là.

Ce complexe, Lacan l'appelle une représentation, mais, en fait, ce complexe, il a deux traits: fixation et répétition. Fixation de l'étape du développement psychique, et répétition que ce complexe promeut - Lacan parle de l'activité de ce complexe. Par la même nécessité où naguère je me trouvais amené à parler d'action de la structure dans l'exposé du concept de

structure chez Lacan, il y a là une activité du complexe, qui tient à ce qu'il se mette en marche, à l'occasion mal à propos - c'est même là qu'il est saisissable -, lorsque un enclencheur se présente. Comment, d'ailleurs, pourrait-on rendre compte de cette fixation et de cette répétition sans ce concept de structure?

Lacan parle de la connexion de tout complexe avec un objet. Cet objet, il faut le saisir à partir de ce qu'il appelle les formes d'objectivation, qui sont en définitive des formes de subjectivation, puisque la question est de savoir à quel niveau le réel se trouve par un sujet objectivé à un moment donné, c'est-à-dire, en fait, communiqué. Il n'y a pas d'autre définition là de l'objet. Il n'y a pas d'identification de l'objet en dehors de la possibilité de communiquer, et cela nous renvoie précisément aux avatars de la position du sujet.

Mais ce n'est pas le tout. Il y a là l'équivoque du texte. Ce qui est saisissant, en effet, c'est que l'objet dont il s'agit, c'est aussi bien une anticipation de l'objet tel que nous le connaîtrons par la suite, c'est-à-dire l'objet comme perdu.

Il y a beaucoup de fausses fenêtres dans ce texte, et pour le lire, le lire dans l'après-coup, il faut le désarticuler. C'est là qu'on s'aperçoit que la manifestation que Lacan donne comme essentielle du complexe, c'est "la carence objective à l'égard d'une situation actuelle". On peut laisser tomber presque toute la phrase pour ne retenir que le terme de carence. En définitive, ce qu'il nous présente sous l'aspect fixe et actif du complexe, se rapporte à chaque fois à une carence, et, malgré les apparences, c'est cette carence qui ordonne la suite, la séquence scandée que Lacan propose du développement psychique.

Là où ce texte anticipe encore sur la suite de l'enseignement de Lacan et la structure au sens analytique, c'est par la mise en valeur d'un objet comme carent. On n'en a pas ici la logique épurée que Lacan donnera plus tard, mais on en a déjà les points d'appel, points qui laissent pressentir les éléments d'un enseignement postérieur. Nous avons donc là une troisième anticipation qui est celle de l'objet.

Je dirai qu'il y a encore une quatrième anticipation qui, si elle n'est pas développée, est quand même explicite si on sait lire le texte sans se préoccuper trop des difficultés de son exposition. En effet, cette carence, Lacan en donne un triple aspect. Premièrement, d'être une relation de connaissance. Deuxièmement, d'être une forme d'organisation affective. Troisièmement, d'être une épreuve au choc du réel. Inutile de dire que pour les lecteurs de l'époque - et même pour ceux d'aujourd'hui qui ne liraient pas ce texte de la manière que je propose - ces rapprochements devaient paraître un peu hétéroclites.

Pour situer, identifier l'objet, on peut admettre que la connaissance soit en jeu et qu'il ne s'agit pas seulement là de pure perception, mais qu'il faut intégration de ces perceptions et mise en jeu de mécanismes gnoséologiques très compliqués. On peut admettre aussi que l'on a des sentiments et des palpitations à l'égard de cet objet, et que même s'il est une forme d'objectivation du réel, il peut quand même nous surprendre. On peut donc comprendre à un niveau décomposé.

J'espère qu'il n'a échappé à personne ici, que la tripartition de ce que Lacan appelle la carence objective par quoi se manifeste le complexe, est déjà celle du symbolique, de l'imaginaire et du réel. La relation de connaissance, dès lors qu'elle ne se concrétise que dans la communication, est impensable sans la dimension symbolique. La forme d'organisation affective suppose déjà la position de l'objet comme imaginaire. L'épreuve au choc du réel anticipe déjà le statut proprement lacanien du réel. Elle l'anticipe par ce mot de choc dont il faut voir qu'il est refondu, par la suite, dans l'expression lacanienne des bouts de réel. Le choc du réel, c'est déjà ce qui anticipe le réel comme impossible, comme impossible à en résorber le choc.

Tout ça fait donc le préstructuralisme de Lacan, un préstructuralisme auquel il manque la structure et la précision du symbolique quand il sera rapporté à la structure saussurienne. Au fond, ce qui manque à ce préstructuralisme de Lacan, c'est le concept du signifiant. Ce qui vient à la place de ce concept du signifiant, c'est le concept d'imago qui ne permet pas de faire la différence d'avec l'objet, mais qui, traité d'une façon originale par Lacan, va lui permettre de nommer d'une façon indifférenciée l'objet et le signifiant. Qu'est-ce qui fait passer du préstructuralisme au poststructuralisme? Le préstructuralisme est en-deçà du signifiant, et le poststructuralisme, le bon, c'est-à-dire le seul, celui de Lacan, est au-delà du signifiant, est la considération de l'au-delà du signifiant.

Avant d'y venir, je voudrais quand même vous dire un mot de ce développement scandé que Lacan met en place dans ce texte. C'est très simple. Il y a trois scansions: le sevrage, l'intrusion et l'OEdipe. Le sevrage, tout le monde sait ce que c'est. L'intrusion, c'est le nom sous lequel Lacan resitue son stade du miroir. Dans ce texte sur la famille, ça devient essentiellement une analyse du complexe fraternel. Pour ce qui est de l'OEdipe, il y a une tentative pour donner ses repères à ce complexe: d'abord le narrer, puis tirer les conséquences de sa triangulation fondamentale. C'est la reprise de la triangulation freudienne situant le complexe d'OEdipe entre la mère et le père, mais en ne disposant encore que du fantasme de la castration.

Ce qu'il y a de plus frappant dans cette séquence, c'est qu'on n'y trouve pas de stade anal. Il est très singulier de constater cette absence. On y trouve par contre d'emblée l'idée que les scansions de ce développement ne trouvent leur sens qu'à partir de l'OEdipe. Vous connaissez ce que Lacan dit dans son texte sur les psychoses, à savoir que le développement, pour autant qu'il ait sa place dans la psychanalyse, ne prend sa signification que par la rétroaction du complexe d'OEdipe, ce qui veut dire que les pertes antérieures ne sont pas à traiter comme de pures atteintes narcissiques, mais qu'elles s'ordonnent et prennent leur valeur analytique à partir de la castration. Eh bien, vous avez déjà ici cette orientation, puisque Lacan n'articule ce développement - il est vrai trop rapidement - que sous réserve de son remaniement par le complexe d'OEdipe. Nous avons là l'amorce de ce qu'il y a à penser dans ce développement, à savoir qu'il s'ordonne à ce qui vient le clore.

Pour ce qui est du sevrage, vous avez une démonstration éblouissante. Cette démonstration, nous n'en avons plus besoin parce que nous avons pris des habitudes, les mauvaises, celles qui consistent à ne plus repenser les fondements mêmes de nos articulations. Nous avons là la démonstration que la régulation que représente le sevrage n'est pas une régulation naturelle mais une régulation culturelle. C'est là justement que les références à l'anthropologie et à l'histoire viennent comme pièces à l'appui, pour témoigner qu'on a pu faire n'importe quoi avec le sevrage dans l'espèce humaine, et qu'on ne trouve pas là une fixité comparable à celle de l'instinct. On a inventé des formes diverses de sevrage.

On voit à quoi servent ces références anthropologiques et historiques. Elles servent à démontrer qu'ici, il n'y a pas de rapport avec cet objet, justement au sens où Lacan dira plus tard qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Ca veut dire que ce n'est pas écrit. Ca veut dire que ce n'est pas écrit dans l'instinct, et que, dès lors, il y a place pour l'invention humaine, c'est-à-dire pour l'invention symbolique. Il y a place pour l'invention symbolique précisément parce que rien n'est écrit à cette place.

A cet égard, quand on dit qu'il n'y a pas de rapport sexuel, on s'imagine - et c'est vrai - que ça s'incarne avant tout dans le rapport de l'homme et de la femme. Mais c'est aussi vrai de tout rapport de l'homme avec ses objets en tant qu'ils viennent à cette place que Lacan commence à cerner ici - ces objets que l'on peut dire approximativement de jouissance et

vis-à-vis desquels il a aussi inventé comment se comporter.
On peut regretter, pour la beauté de la chose, qu'il ne traite pas du supposé stade anal, puisque là, ce qui prévaut par excellence, c'est cette invention humaine qu'est le cloaque, qu'est l'égout, la poubelle. C'est même le témoignage de la culture comme telle. C'est la définition que Lacan proposait de la civilisation. Il proposait de la définir par l'égout. Pas les goûts mais l'égout. La civilisation est ce qui chemine dans les profondeurs, non pas des goûts, mais de l'égout, et je dirai que c'est ce qu'on voit reparaître dans la question de la littérature.
Ce qui est donc amusant dans ce texte, c'est la démonstration de ce que nous tenons aujourd'hui pour reçu, à savoir qu'il y a là une radicale différence avec l'instinct, qu'il n'y a rien, par exemple, d'instinctuel entre la mère et l'enfant dans l'espèce humaine. Ca éloigne de certaines élucubrations qui, loin de restreindre à rien la part de l'instinct dans le comportement humain, rêvent d'étendre la part de cet instinct jusqu'à un point tellement avancé qu'on pourrait, par exemple, traiter ce cours à partir des moeurs des abeilles.
Je disais que dans ce texte c'était le signifiant qui faisait défaut à Lacan, mais on pourrait dire que c'est aussi bien le signifié, puisqu'il essaye de marquer que ce qui compte n'est pas tant le fait du sevrage que la façon dont il sera "vécu" par le sujet, et selon la signification qu'il lui donnera. Comme Lacan n'a pas à sa disposition, sinon fugitivement, les termes de sens et de signification, il a recours à ce terme qui est pour nous évidemment déficient et qui est celui d'intention mentale: l'intention mentale du sujet se porte sur le sevrage, et il peut, par cette intention, accepter ou refuser ce sevrage - trait qui marquera par la suite son développement. C'est une intention mentale qui, dit-il, "est en-deçà du choix, parce que le moi n'est pas constitué". C'est une phrase qui date, il faut bien le dire, dans son expression. On s'y retrouverait mieux avec intention de signification - terme que vous retrouvez d'ailleurs dans la présentation même du Graphe, comme étant à l'origine du vecteur du signifié. Cette intention mentale est devenue intention de signification, et évidemment, pour nous, le terme de signification nous parle plus que celui de mental.
Il faut voir aussi que Lacan, en passant, note d'une façon saisissante que pour l'enfant, dès les premiers jours et avant même la coordination du regard, le visage humain ne lui est pas indifférent. Il suffit déjà de cette notation pour exclure ce fameux narcissisme primaire qui ferait que l'enfant ne serait occupé que de la réalité de son corps. Cette ouverture primaire de l'enfant au monde que nous avons mis beaucoup de temps à réaffirmer dans nos conceptions, vous en avez là, en passant, la notation. Le visage humain a déjà sa valeur pour le nouveau-né. Déjà le parti de Lacan est pris: il n'y a pas de narcissisme primaire, le seul narcissisme concevable est le narcissisme secondaire, à savoir celui qui suppose le moi et sa relation d'image.
Qu'est-ce que fait Lacan de l'imago dans ce texte? S'il dit avec tranquillité que ce complexe de sevrage est particulier à l'imago du sein maternel, il est évident qu'il a déjà mis là à profit Mélanie Klein - nous sommes en 1938. Le nom de Mélanie Klein ne vient qu'une fois dans ce texte, mais, déjà à ce moment-là, Lacan prend son parti dans un débat qui va tout de même occuper le mouvement analytique pour longtemps. Ca se retrouve dans ce qu'il évoque ensuite des fantasmes et où il rend hommage à Mélanie Klein comme à "une de ces chercheurs qui ont le mieux compris l'origine maternelle des fantasmes de démembrement, de dislocation, d'éventrement, de dévoration".
La liaison imago-complexe s'exprime en ceci, que c'est la perte de l'objet qui imprime le complexe comme tel. Le complexe, Lacan le fait le plus primitif possible, quitte à admettre les remaniements dialectiques qu'il subira. Il y a dans ce texte comme une primarité de la

mère, de telle sorte que même dans son interprétation du complexe de castration, du fantasme de castration, c'est encore l'origine maternelle que Lacan mettra en valeur. La fonction du père est dès lors repoussée comme tout à fait à l'écart et en dehors de cette sphère fantasmatique dominée par la présence maternelle depuis le sevrage. Ce qui viendra ensuite comme le point de capiton que représente le Nom-du-Père, c'est déjà annoncé dans ce texte, puisque toute la fantasmatique humaine, jusqu'à la castration, est prise dans la parenthèse maternelle. La fonction du père apparaît vraiment comme d'un tout autre ordre, même si Lacan n'a pas encore d'autre terme que celui d'imago du père pour la qualifier.

Avec cette liaison imago-complexe, la structure au sens de Lacan est déjà articulée à un objet perdu, et cela au moins en ce qui concerne le sevrage et l'OEdipe, puisque l'intrusion ne répond pas de façon stricte à cet objet, et fait même plutôt bouchon par la suite. Ce complexe d'intrusion est là un peu forcé et motivé par la considération purement développementale.

Je voudrais noter deux points encore, bien que mon objet ne soit pas le commentaire de ce texte. Il est vrai que j'ai éprouvé de l'enthousiasme à le relire, et cela à cause de sa consistance. Ca a été quand même pour moi une surprise que de le relire comme un écrit de Lacan. C'est sa consistance qui est tout à fait étonnante, et surtout que Lacan ne s'en soit pas tenu à cette consistance-là, qu'il n'ait pas répété Les Complexes familiaux toute sa vie, comme il aurait très bien pu le faire. Ce texte est vraiment une synthèse, une conception d'ensemble du développement psychique.

Je noterai donc deux points. Il y a ici, en toute lettre, ce dont quelqu'un a voulu ensuite s'attribuer le mérite, à savoir le concept d'étayage, c'est-à-dire la constatation que c'est dans des fonctions naturelles que la pulsion s'étaye. Je dirai, entre parenthèses, que Lacan ne dispose pas encore du concept de pulsion et qu'il ne parle dans ce texte que d'instinct. Ca n'empêche pas d'y voir articulé cet étayage de la façon la plus juste: "En opposant le complexe à l'instinct, nous ne dénions pas au complexe tout fondement biologique, et en le définissant par certains rapports idéaux [c'est toujours, vous le voyez, le manque du terme de symbolique qui se fait sentir ici], nous le relions pourtant à sa base matérielle. Cette base, c'est la fonction qu'il assure dans le groupe social. Ce fondement biologique, on le voit dans la dépendance vitale de l'individu par rapport au groupe. Alors que l'instinct a un support organique et n'est rien d'autre que la régulation de celui-ci dans une fonction vitale, le complexe n'a qu'à l'occasion un rapport organique quand il supplée à une insuffisance vitale par la régulation d'une fonction sociale. Tel est le cas du complexe de sevrage." Autrement dit, il y a un fondement biologique de ce complexe, mais cela n'empêchant pas qu'il soit articulé, inscrit dans ce fondement biologique par le symbolique.

"Ce complexe n'a qu'à l'occasion un rapport organique [vous voyez là l'émergence du mot rapport qui est souligné dans le texte] quand il supplée à une insuffisance vitale par la régulation d'une fonction sociale." Eh bien, là, si vous pensez au fameux rapport sexuel, vous pouvez aussi bien le définir, non pas par la suppléance à une insuffisance vitale, mais par la suppléance à une insuffisance dans le symbolique, c'est-à-dire ici "la régulation d'une fonction sociale". La plume de Lacan vient ici exactement dans la position qu'il aura plus tard, celle de suppléance à un défaut qui fait qu'il y a ou qu'il n'y a pas ce rapport sexuel. C'est la première notation: le rapport à l'organique, au fondement biologique, n'est pas dénié dans son ensemble. Je ne m'étendrai pas davantage là-dessus. Ce n'est pas mon objet cette année.

La deuxième notation, c'est la façon dont Lacan adopte et récuse en même temps l'instinct de mort de Freud. C'est là que le défaut du terme de pulsion se fait sentir. Lacan rend

hommage à l'instinct de mort comme à une éblouissante invention de Freud, mais qu'il considère comme contradictoire dans les termes, "tellement il est vrai que le génie, même chez Freud, cède au préjugé du biologiste qui exige que toute tendance se rapporte à un instinct. Or, la tendance à la mort s'explique de façon satisfaisante par la conception du développement, à savoir que le complexe, unité fonctionnelle de ce psychisme, ne répond pas à des fonctions vitales mais à l'insuffisance congénitale de ces fonctions."

Nous avons là l'adoption de l'instinct de mort, mais que Lacan inscrit sous le nom de tendance à la mort pour lui ôter tout fondement biologique. Là encore, c'est vraiment la promotion du concept du symbolique qui permettra à Lacan, avec son rapport de Rome, de valider, pour la première fois et de façon convaincante, l'invention freudienne de l'instinct de mort en la rapportant à la dimension même de la chaîne signifiante. Quant à la dépendance vitale, vous savez que Lacan l'a donnée dans la prématuration spécifique de l'enfant humain.

Cette tendance à la mort, si je l'ai située au moment où Lacan parle du sevrage, c'est parce que c'est là qu'il articule - et c'est présent dans tout son texte - la liaison de la mort et de la mère. Tout ce qui est fantasme de mort, appel de la mort, pente au suicide - c'est fondé dans la clinique et Lacan ne le démentira pas plus tard - est situé sur le versant de la mère. C'est l'imago de la mère qui vient en donner la raison. Ca veut dire quoi? Ca veut dire que la mère préside à la perte primitive, celle du sein. L'imago maternelle est rappelée au sujet, avec une intensité variable, chaque fois qu'une perte de jouissance intervient.

Il y en a ici certains qui peut-être s'intéressent aux toxicomanies et qui ne trouvent pas beaucoup d'appui chez Lacan à ce sujet. Eh bien, Lacan fait là aussi appel à cette imago maternelle pour expliquer la forme que peut prendre une toxicomanie, à savoir un empoisonnement lent par la bouche. Evidemment, ça, ce sont les années folles, les années 20.

On voit donc, dans tout ce texte, planer l'imago maternelle. Tout cela fait évidemment du père une fonction "réparatrice". Ce n'est d'ailleurs pas le terme de Lacan puisqu'il emploie celui de fonction sublimatrice, c'est-à-dire ce qui est en fonction par rapport justement à la matrice. Lacan va jusqu'à évoquer l'intra-utérin en s'appuyant sur le témoignage de pédiatres qui affirment que les enfants nés avant-terme souffriraient de carence affective. Mais il garde cependant ses distances avec le traumatisme de la naissance. C'est donc bien la mère qui préside là. C'est la déesse des carences. Par contre, le père se trouve chargé d'une fonction positive, puisque Lacan, à la fin du texte, rapporte les névroses contemporaines au déclin de l'imago paternelle.

Le complexe d'intrusion, qui fait la seconde scansion après le sevrage, est traité en trois pages. Là sont traitées avec une telle finesse les ravages produits sur un aîné par l'arrivée d'un cadet, qu'on ne peut pas s'empêcher, bien que Lacan n'ait jamais parlé de son analyse, de penser à ce que bientôt des biographies de Lacan viendront nous rappeler, à savoir sa propre constellation familiale, et le statut de son jeune frère qui est devenu moine. Vous n'avez pas entendu?... Devenu moine, dis-je! Pas devenu moi, mais moine! Je me permets de noter ça, parce que je suis assez la marche des choses pour savoir que les biographies de Lacan nous pendent au nez. On aura ça dans deux ou trois ans et il n'y a pas de raison de ne pas anticiper un petit peu là-dessus.

C'est donc dans ce passage sur l'intrusion que Lacan reprend son stade du miroir: ce qui fait l'objet de l'imago, c'est le semblable. Du coup, ce qui apparaît dans la socialité humaine comme le trait essentiel, c'est la jalousie. Cette jalousie a son prix spécial dans ce texte. La jalousie, c'était le grand sujet de Lagache. C'était le sujet de sa thèse. Je ne sais pas si elle

était sortie en 38, mais, en tout cas, il n'en est pas fait mention ici.
Nous avons donc la fonction de la jalousie comme archétype des sentiments sociaux. La concurrence et l'accord sont donnés comme les vecteurs, les moteurs mêmes de la socialité humaine: la concurrence avec le rival et l'accord avec l'égal. Si on voulait dépiauter ce complexe de l'intrusion, on verrait ce que ça met déjà en place du rapport imaginaire à l'autre, et on verrait en même temps appelé, par le manque constatable, le concept de l'Autre, pour fonder l'accord au-delà de la concurrence. Quand Lacan entrecroise l'axe imaginaire et l'axe symbolique dans son schéma L, il est évident qu'il trouve là la bonne forme du problème qui est posé dans ce complexe de l'intrusion.
Il faudrait parler aussi de la façon dont il rend compte ici du complexe d'OEdipe par le fantasme de castration. Il s'appuie sur Frazer pour fonder l'universalité de la prohibition de l'inceste avec la mère, et il traite d'emblée le parricide de Totem et tabou comme un mythe freudien et une construction destinée à donner sa valeur à l'imago paternelle. Il faut voir que de parler du fantasme de castration, ça appelle tout de suite pour lui la dominance de la mère. C'est la mère qui dans cette castration est le facteur déclenchant, et cela au point qu'il dit que ce n'est pas l'irruption du désir génital qui motive l'OEdipe, mais que c'est l'angoisse que peut ressusciter la réactualisation de l'imago maternelle primitive. La castration devient alors la défense du moi comme narcissique à l'endroit de l'angoisse que réactualise la mère - ce qui fait que la castration n'a pas tant de spécificité que celle d'être une partialisation des fantasmes globaux du corps morcelé: "L'examen de ces fantasmes qu'on trouve dans les rêves et dans certaines impulsions, permet d'affirmer qu'ils ne se rapportent à aucun corps réel mais à un mannequin hétéroclite, à une poupée baroque, à un trophée où il faut reconnaître l'objet narcissique dont nous avons plus haut évoqué la genèse, conditionné par la précession chez l'homme de formes imaginaires du corps sur la maîtrise du corps propre."
L'ensemble de ces fantasmes est donc rapporté à cette prématuration primaire qui installe la valeur de la mère, et qui, d'emblée, fait du corps, non pas une image intégrée, mais une image qui s'est formée par la sédimentation de ce que Lacan appelle ici ces formes imaginaires qui sont venues combler ce trou sans fond que représente ce décalage initial. A cet égard, la castration se rapporte à ce corps-là. La castration traitée comme un fantasme n'est rien d'autre que la partialisation, sur une partie spéciale du corps, de ces fantasmes qui sont fondamentalement toujours des fantasmes de dislocation et de démembrement.
Qu'est-ce que Lacan appelle fantasme ici? Il appelle fantasme ce qui est en fait la décomposition de la poupée narcissique. Ce qu'on appelle narcissisme, c'est la colle qui unit cette image multiforme et hétérogène, et le mot de fantasme vient pour dénoter le moment où, dans les rêves, dans les obsessions et hallucinations, cette colle se dissout et ce corps part en morceaux. Le fantasme de castration tient à l'élection d'une partie spéciale du corps où se concrétise en quelque sorte cette dislocation et ce démembrement: "Le fantasme de castration se rapporte à ce même objet. Sa forme ne dépend pas du sexe du sujet, et détermine, plutôt qu'elle ne subit, les formules de la tradition éducative; il représente la défense que le moi narcissique oppose au renouveau d'angoisse qui tend à l'ébranler."
C'est une théorie de la castration comme strictement imaginaire, et qui par là même apparaît comme partielle, sauf qu'elle met d'autant plus en valeur l'irruption de l'imago paternelle, irruption où l'on trouve l'analyse fondamentale montrant que ce que l'OEdipe finalement met en valeur, c'est l'opposition de l'identification et du désir.
En effet, ce que Lacan retient de l'identification oedipienne saisie du côté mâle, c'est qu'un clivage s'introduit entre l'objet qu'on désire, qui est l'objet maternel, et l'identification avec

ce qui est au contraire l'obstacle à la réalisation de ce désir, c'est-à-dire le père. Le désir est encore là un concept nourri et formé de l'imaginaire. Mais il y a cependant, avec l'OEdipe, irruption d'un objet tout à fait différent de l'objet majeur maternel, et qui est cet objet de l'identification qui intervient malgré et en dépit de l'obstacle qu'il représente pour le désir. S'introduit là cette imago du père qui, en elle-même, est toute sublimation par rapport à la satisfaction du désir. A ce terme de désir, Lacan donnera une fonction évidemment bien plus large. On pourrait ici mettre plutôt jouissance à la place de désir.
Cette imago du père, Lacan lui donne donc sa place à partir de la sublimation en disant qu'avec ce père on va voir surgir un tout autre type d'objet qu'avant, qui n'est pas de satisfaction, mais, à proprement parler, d'identification idéale. L'imago paternelle est toute chargée de cette fonction idéalisée et idéalisante. C'est là, au fond, que se prépare le Nom-du-Père. La reprise du complexe d'OEdipe nous fait passer de l'Autre maternel mortifère à l'Autre sublimé. C'est là que se fait sentir le défaut du concept de l'Autre comme lieu du signifiant, mais nous pouvons voir qu'il est cependant appelé: "En faisant surgir l'objet que sa position situe comme l'obstacle du désir [...], il apparaît au moi à la fois comme l'appui de sa défense et l'exemple de son triomphe. C'est pourquoi cet objet vient normalement remplir le cadre du double où le moi s'est identifié d'abord, et par lequel il peut encore se confondre avec autrui."
Autrement dit, à la place de ce qui avant était autrui ou le semblable vient s'inscrire un objet auréolé, triomphant: "Il apporte au moi une sécurité en renforçant ce cadre, mais du même coup il le lui oppose comme un idéal qui alternativement l'exalte et le détruit. Ce moment de l'OEdipe donne le prototype de la sublimation, autant par le rôle de présence masquée qu'y joue la tendance, que par la forme qu'y revêt l'objet. La même forme est sensible à chaque crise où se produit pour la réalité humaine [il y a là Heidegger qui se glisse, puisque c'est par réalité humaine qu'à l'époque on traduisait Dasein] cette condensation dont nous avons posé plus haut l'énigme. C'est cette lumière de l'étonnement qui transfigure un objet en dissolvant ses équivalences dans le sujet, et le propose non plus comme moyen à la satisfaction du désir, mais comme pôle aux créations de la passion. Une série de fonctions antinomiques se constituent ainsi dans le sujet par les crises majeure de la réalité humaine, pour contenir les virtualités indéfinies de son progrès."
Le rôle paternel est là exalté, de telle sorte que Lacan est prêt à attribuer à la disparition du personnage paternel dans l'histoire d'un sujet, les limites mêmes de sa forme d'objectivation au monde. C'est vraiment à l'accomplissement de ce parcours, jusqu'à cette énigmatique sublimation, que Lacan suspend la réalisation du développement psychique. Avec "cette lumière de l'étonnement qui transfigure un objet en dissolvant ses équivalences dans le sujet" et qui "le propose [...] comme pôle aux créations de la passion", et à défaut du concept du signifiant comme transgressant et réordonnant les formes imaginaires, on ne peut pas dire que Lacan dissolve l'énigme. Il ne dissout pas l'énigme, il la baptise. Il la baptise sublimation.
Le texte se termine sur le statut de l'homme moderne à l'endroit de cette imago, étudie la relativité du matriarcat et du patriarcat, et surtout rapporte la névrose contemporaine, mais aussi bien l'émergence de la psychanalyse, au déclin de l'imago paternelle: "Le rôle de l'imago du père se laisse apercevoir d'une façon saisissante dans la formation de la plupart des grands hommes. Son rayonnement littéraire et moral dans l'ère classique du progrès, de Corneille à Proudhon, vaut d'être noté, et les idéologues qui au XIXe siècle portaient contre la famille paternaliste les critiques les plus subversives, ne sont pas ceux qui en portent le moins l'empreinte. Nous ne sommes pas de ceux qui s'affligent d'un prétendu

relâchement du lien familial [...] mais un grand nombre d'effets psychologiques nous semblent relever d'un déclin social de l'imago paternelle, déclin conditionné par le retour sur l'individu des faits extrêmes du progrès social, et qui se marque surtout de nos jours dans les collectivités les plus éprouvées par ces effets: concentrations économiques, catastrophes politiques [...]. Quelle qu'en soit la mise, ce déclin constitue une crise psychologique. Peut-être est-ce à cette crise qu'il faut rapporter l'apparition de la psychanalyse elle-même. Le sublime hasard du génie n'explique peut-être pas seul que ce soit à Vienne, alors centre d'un Etat qui était le melting pot des formes familiales les plus diverses, des plus archaïques au plus évoluées, des derniers groupements agnatiques des paysans slaves aux formes les plus réduites du foyer petit-bourgeois, et aux formes les plus décadentes du ménage instable, en passant par les paternalismes féodaux et mercantiles, qu'un fils du patriarcat juif ait imaginé le complexe d'OEdipe. Quoiqu'il en soit, ce sont les formes de névroses dominantes au siècle dernier qui ont révélé qu'elles étaient intimement dépendantes des conditions de la famille."
Vous voyez que tout ce qui s'est développé de passions pour la Vienne de Freud ces cinq ou six dernières années, aurait pu faire l'économie de beaucoup de choses en lisant ce paragraphe. Je vous cite encore Lacan: "C'est cette carence qui, conformément à notre conception de l'OEdipe, vient à tarir l'élan instinctif comme à tarer la dialectique des sublimations. Marraine sinistre installée au berceau du névrosé, l'impuissance et l'utopie enferment son ambition, soit qu'il étouffe en lui les créations qu'attend le monde où il vient, soit que dans l'objet qu'il propose à sa révolte, il méconnaisse son propre mouvement."
Voilà, c'est signé Jacques Marie Lacan, ancien chef de clinique à la faculté de médecine. Evidemment, il n'y a pas beaucoup d'anciens chefs de clinique à la faculté de médecine pour s'exprimer ainsi.
Je n'arriverai pas aujourd'hui à la deuxième partie qui était celle du poststructuralisme. N'oubliez pas cependant cette lecture critique que j'ai faite de ces quelques passages de ce texte de Lacan. Car le seul poststructuralisme qu'il y a, en fait, quel est-il? Le seul poststructuralisme qu'il y a - je vous en donne la clef dès aujourd'hui -, c'est celui de l'objet. C'est le poststructuralisme qui nous amène "au-delà" du signifiant - il faut mettre évidemment au-delà entre guillemets. C'est le poststructuralisme qui nous amène, "au-delà" du signifiant, à une nouvelle forme, à une forme inédite de la carence objective.
Je crois que je pourrai achever cela et vous amener au-delà la semaine prochaine.

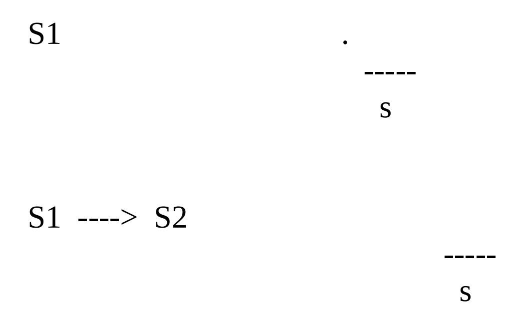
DES REPONSES DU REEL XIV

Jacques-Alain Miller

Cours du 21 mars 1984

J'avance lentement parce que je fais des digressions. Je me disais que je devrais faire cours tous les jours pour finir le programme, mais je mets cette idée en réserve pour le moment. Peut-être qu'un jour je pourrai la réaliser. C'est plutôt pour le public que je crains...
J'arrive quand même, cette fois-ci, au bout de ce que j'avais annoncé il y a déjà deux cours, c'est-à-dire à situer chez Lacan la problématique de la littérature dans le cadre de ce qui nous occupe, celui des réponses du réel. Je l'ai annoncé et je l'ai fait par la symétrie avec les mathématiques, et plus précisément avec la logique mathématique qui s'introduit par ceci que le réel au sens de Lacan suppose la logique.
Ce cours sur les réponses du réel prend son départ d'une proposition de Lacan, à savoir que "le sujet comme effet de signification est réponse du réel". C'est vrai, c'est vrai quand bien

même l'effet de signification en question, comme mode du sujet, se trouve être la question, puisque c'est par excellence ce mode interrogatif qui est signifiant du transfert, et spécialement pour le sujet hystérique ou hystérisé. Cette question subjective peut autant valoir dans la psychanalyse comme réponse du réel.
Mais enfin, cet effet de signification, où se prononce-t-il? Il suffit de se régler sur ce premier algorithme proposé par Lacan, qui se répercute et se complique de lui-même dans une seconde lecture, pour reconnaître que cet effet de signification se produit à la place de la vérité comme supposée:




Dire qu'il se produit à la place de la vérité, c'est dire que, dans la règle, le sujet comme effet de signification a une structure de fiction. C'est là que prend son relief l'expression de réponses du réel - expression qui vaut, je vous le rappelle, dans la psychanalyse.
Comment est-ce que cette structure de fiction peut valoir comme réponse du réel? Ce terme de fiction permet déjà d'introduire la littérature. Je ne dis pas que la littérature puisse se réduire à cette définition. Le terme de fiction est plus ample, mais la définition de la littérature est bien sûr en question. Elle ne l'a pas tellement été durant tout le temps où la littérature est apparue comme le champ privilégié de la psychanalyse dite appliquée. Il y a même eu, là, tradition dans la psychanalyse, tradition illustrée par Freud le premier.
Evidemment, cette pratique est mise en question par Lacan, non pas que la littérature soit absente de sa considération - je n'en ferai pas le recensement -, mais il faut reconnaître que ça ne prend pas la forme de la psychanalyse appliquée. Au sens de Lacan, il n'y a qu'une psychanalyse appliquée, celle qu'on pratique tous les jours, celle qu'on applique à un sujet qui vient vous voir pour parler, et qu'on interprète et qui répond. Il est sensible qu'on parle de psychanalyse appliquée à la littérature dans la mesure où elle est appliquée à qui n'en peut mais. Que Freud l'ait à l'occasion appliquée à tel écrivain vivant de son temps a fait qu'il en a eu des réponses qui n'ont pas été de consentement.
Est-ce qu'on lirait encore La Gradiva si Freud ne l'avait pas interprétée? Il faudrait, pour avancer dans cette question, distinguer tout de même ce que la psychanalyse peut formuler de la littérature et ce que le structuralisme, au moins tel que Lacan en a donné la formule, a apporté à la critique littéraire, à savoir cet instrument du signifiant sur le signifié:

S
----
s

C'est bien parce qu'il s'agit d'un instrument que Lacan le qualifie d'algorithme. Ca indique un procédé à partir duquel traiter le matériau du texte. Ca comporte comme instruction essentielle de séparer le signifiant et le signifié. Cet apport a des conséquences pour la critique, des conséquences qui ne vont pas toutes, semble-t-il, dans le même sens. Elles ne vont pas toutes dans le même sens puisqu'on a vu cet abord se traduire par deux versants critiques distincts, voire opposés, à savoir, d'un côté, pour le dire brièvement, la critique thématique, et de l'autre côté, la critique rhétorique.

De cet algorithme, la critique thématique semble en définitive avoir retenu le fait de privilégier ce qu'il y a sous cette barre, à savoir le thème. Ce qu'elle appelle thème, ce sont des significations qui, à l'occasion, sont des significations psychanalytiques. Mais pour être psychanalytiques, elles n'en sont pas moins imaginaires au sens de Lacan. La critique rhétorique, elle, privilégie par contre ce qui est au-dessus de la barre, c'est-à-dire le signifiant, et réactualise dans cette foulée ce qui a été accumulé et oublié au cours du temps par la discipline rhétorique. C'est sur ce versant que, des manuels de rhétorique, on a ressorti les classifications classiques des figures du discours. A l'occasion aussi, bien entendu, on a mis à contribution les catégories, les classifications linguistiques. On a donc beaucoup diversifié l'algorithme. Il y a effectivement un écart sensible entre l'aspect de tuché, l'aspect de rencontre inédite qu'on voit dans la pratique littéraire de la fin des années 50, et l'aspect d'automaton selon lequel se développent maintenant les exercices de la critique littéraire.

Une fois qu'on a en main ces algorithmes, il reste à faire passer dans la machine tout ce que la littérature mondiale offre comme auteurs. Ils sont nombreux, et ça nourrit, en France et ailleurs, un grand nombre d'universitaires. Considérons donc ce versant rhétorique comme une conséquence de la mode structuraliste qui, du point de vue universitaire, est douée d'une existence tout à fait remarquable.

La psychanalyse, quelle est sa place là-dedans? Au sens de Lacan - et il a là-dessus anticipé sur le développement que nous connaissons -, la psychanalyse appliquée est une qualification absurde: "La psychanalyse ne s'applique, au sens propre, que comme traitement, et donc à un sujet qui parle et qui entend." Là, évidemment, dans cette page 747 des Ecrits, une barrière est mise à l'exploitation des significations psychanalytiques. Mais Lacan en sauve pourtant ce qu'il appelle, à cette date de 1958, "la méthode psychanalytique", et dont il serait vain de penser qu'elle puisse préserver de sa contamination les chercheurs et les critiques. La méthode psychanalytique, avec toutes les réserves que fait Lacan et telle qu'il la formule, est au niveau de la généralité de la méthode structuraliste. Page 748 des Ecrits, il la définit comme "procédant au déchiffrage des signifiants sans égard pour aucune forme d'existence présupposée du signifié." Au fond, c'est le commentaire, mais dans le bon sens, de l'algorithme S/s. Ca rappelle que pour le psychanalyste, le signifié est effet et non cause du signifiant.

Ca a des conséquences. Par exemple, on ne peut plus parler d'expression du sujet au sens où ça serait le sujet qui s'exprimerait. Plutôt que d'expression, il faudrait parler d'impression. J'ai l'impression de: c'est la valeur qu'on pourrait coller à l'abord de l'oeuvre littéraire en donnant à cet impression que sa valeur de sceau. On dit qu'on a des impressions: c'est justement se référer à une impression qu'on a reçue. Ca veut dire qu'on a été imprimé avec.

Cette méthode psychanalytique telle que Lacan l'évoque, est-ce qu'elle se réduit à l'injonction structuraliste? Pas tout à fait. Pas tout à fait parce qu'il y est dit que la méthode "procède au déchiffrage du signifiant". Ce qui serait à proprement parler de l'ordre de la

structure pure, ce serait de n'évoquer que la reconstitution de l'articulation des signifiants, c'est-à-dire de s'occuper de la manière dont un signifiant s'articule avec un autre, et de recomposer ainsi, de loin en loin et puis dans un réseau beaucoup plus serré, le système d'un texte, même s'il s'agit d'un texte déjà composé par le chercheur, voire même s'il s'agit d'une mythologie. Jusque-là, les mythologies - par exemple celles recensées par Lévi-Strauss - subissent, du fait de la méthode suivie, cette translation de l'oral à l'écrit. Pour qu'on puisse s'occuper d'articuler les signifiants de ces mythes recensés, il faut qu'ils aient d'abord été notés par l'ethnologue. Il y a là déjà une translation qui a sa valeur et son incidence.

Mais ce dont il s'agit ici et que Lacan nomme méthode psychanalytique, ce n'est pas l'articulation des signifiants. Ce dont il s'agit, c'est du déchiffrage. Qu'est-ce qui distingue précisément l'articulation et le déchiffrage? C'est l'introduction du sujet. C'est que s'il n'y a pas d'existence présupposée du signifié, il y a pourtant une existence postposée, postsupposée. Le sujet dans cette affaire, celui qui permet de transformer l'articulation en déchiffrage, c'est le sujet supposé savoir comme effet de signification. En cela, il est à sa place, à la même place que le signifié. Ailleurs que dans la psychanalyse, on peut toujours faire valoir que le sujet comme effet de signification n'est que fiction, c'est-à-dire une formation de pur artifice. Mais dans la psychanalyse, comme le dit Lacan dans sa Proposition d'octobre 67, ce sujet est "formation non d'artifice mais de veine" - ce qui en conséquence veut dire: "comme détachée du psychanalysant".

Evidemment, la question - et c'est bien pour ça que le terme de méthode psychanalytique est douteux -, c'est de savoir dans quelle mesure il peut y avoir déchiffrage sans transfert, et lequel. C'est le problème auquel s'adresse Lacan dans son hommage à Jean Delay, Jean Delay qui était son hôte et qui a dû le suivre tranquillement pendant dix ans, pendant les dix premières années de son enseignement à Sainte-Anne. Jean Delay ayant publié une psychobiographie d'André Gide, Lacan s'est fait un devoir de l'analyser - ce qui fait que par cette rencontre, il nous reste l'idée de l'abord par Lacan de cette question à la fin des années 50. Elle est faite de sa conviction que si l'on se fonde sur la considération de l'articulation signifiante, en laissant donc de côté les significations préconstituées - significations qui pour le chercheur ne sont jamais préconstituées -, on rencontre nécessairement la structure psychanalytique du sujet. Au fond, il y a l'idée que si l'on constitue avec rigueur l'articulation signifiante, on rencontre comme en creux la structure même du sujet en question.

C'est une position qui mérite d'être discutée. En effet, il faut considérer que l'articulation, comme nous disons de S1 et S2, n'est pas en soi-même un déchiffrage. C'est au contraire un chiffrage qui, une fois le départ donné, peut se poursuivre tout seul. Et il faut considérer que ce qui justifie l'introduction du sujet supposé savoir comme effet de signification dans la psychanalyse, c'est un opérateur du déchiffrage.

Situer les choses ainsi a l'avantage de faire voir que les mathématiques ne constituent nullement un déchiffrage. Elles donnent au contraire l'exemple majeur d'un travail du signifiant qui progresse comme un chiffrage, et même, peut-on dire, comme un pur chiffrage. Je rappelle là ce que Lacan dit du chiffrage, à savoir qu'il est "au-delà du jouis-sens". C'est en quoi la question du sujet supposé savoir pour la mathématique est une question équivoque, puisque dans un sens les mathématiques témoignent du sujet supposé savoir porté à son comble, se présentent à l'occasion comme la mise au jour d'un savoir déjà là - Cantor voulait y voir le déchiffrage d'un savoir déjà là en Dieu, et vous savez que ça l'a conduit à rentrer en négociation avec le Vatican - et que, en un autre sens, le sujet supposé

savoir des mathématiques, de la science en tant que mathématisée, est annulé, puisque la mathématique témoigne par excellence de l'invention signifiante. Ca fait que si on veut qu'il y ait un sujet de la science et que ce soit un sujet supposé savoir, il faut lui donner une formule propre, spécifique, c'est-à-dire qu'il faut l'appeler le sujet supposé ne rien savoir. On l'écrit $. Le sujet supposé ne rien savoir, c'est lui qui est apte, par le trait, précisément par la barre, à mettre au travail le signifiant.
Dire que la science n'est pas du déchiffrage, qu'elle n'est pas déchiffrage, ça veut dire qu'elle n'est pas interprétable, qu'elle est un chiffrage au-delà du jouis-sens. C'est parce qu'elle est chiffrage au-delà du jouis-sens qu'il ne faut pas songer à interpréter le texte scientifique comme on le fait du texte littéraire. Pour qu'on puisse avoir l'idée d'interpréter, il faut qu'il y ait un sens joui dans le texte. Il faut qu'il y ait jouissance de la signification, ce qui veut dire que la trame qui est celle du fantasme puisse être mise au jour dans le texte. Si pour une mathématique de la science, il y a un au-delà du jouis-sens, c'est que la mathématique témoigne d'une traversée du fantasme dans laquelle on s'établit et qui n'est pas simplement fulgurante - ceci à tel point qu'on peut parler du désir du mathématicien, mais à condition de reconnaître que ce désir laisse vide la place de l'objet a. Si nous voulions écrire le discours de la science à partir du discours hystérique, on pourrait donc l'écrire ainsi, en laissant vide la place de l'objet:

$ ----> S1

----- -----

S2

Ca fait qu'on peut reconstituer une rhétorique de la science mais qu'on n'en constitue pas une thématique. En effet, ce que cette place vide peut nourrir comme fantasmatisations scientifiques n'appartient pas en propre à cette configuration. Le désir de la science aurait cette propriété très singulière d'être un désir sans cause, au moins du point de vue de l'expérience analytique, puisque c'est un désir, si on le rencontre, qui n'est pas interprétable. C'est pourquoi on a pu songer à appliquer la psychanalyse à la littérature et qu'on ne songe pas à l'appliquer à la science. C'est que tout ce dont dispose la psychanalyse pour s'appliquer, c'est de l'interprétation, et que l'interprétation porte sur la cause du désir. Ce qui fait le propre du désir de la science, c'est la soustraction de sa cause, au point de dire que les recommandations de la déontologie scientifique peuvent toutes se ramener à ça: ne pas être hystérique, ne pas l'être dans l'exercice au moins de cette configuration.

Pourquoi a-t-on pu penser que la littérature était interprétable par la psychanalyse? C'est tout simplement parce qu'on y a reconnu un sens joui et qu'on ne s'est justement pas laissé arrêter par le fait qu'il ne s'agissait pas là d'un sujet à qui on puisse parler et qu'on puisse entendre. C'est en définitive à partir du fantasme, qui serait mis en jeu dans cette littérature, que les analystes ont procédé. Il faut même dire que le concept même du fantasme, ils l'ont pris finalement de la littérature. Rappelez-vous le texte de Freud de 1907-1908, où déjà la connexion est faite entre la petite histoire fantasmatique et sa mise en oeuvre littéraire.

Seulement, je crois que si nous commençons à perdre le sens de cette psychanalyse appliquée à la littérature, c'est parce qu'il y a déjà une littérature d'après la psychanalyse, une littérature postpsychanalytique, celle qui se fait aujourd'hui, qu'elle le veuille ou non.

Indépendamment de la connaissance de la psychanalyse, le seul fait de l'existence au monde de la psychanalyse change la littérature, de la même façon qu'on peut dire avec Lacan que la psychanalyse a fait pâlir l'inconscient, que
L'hyst
rie se resserre sur sa question et sur son refus du travail, et cela de telle manière qu'elle dégage la plage du borderline.

On peut donc dire que la psychanalyse a fait pâlir la littérature, et a même incité - c'est un fait - à la production d'une littérature pas à lire, qui en se proposant comme littérature pas à lire s'emploie à déjouer l'interprétation psychanalytique. Elle mime en quelque sorte la traversée du fantasme. C'est ce qui rend compte de l'émergence de la valeur littéraire de l'illisible. L'illisible, ce qui fait qu'on ne peut pas lire, c'est la démission du sujet supposé savoir. C'est obliger le sujet supposé savoir à démissionner devant l'indéchiffrable, à quoi évidemment s'oppose - vous trouverez cela dans la postface du Séminaire XI - l'inconscient comme ce qui se lit. Si Lacan peut définir l'inconscient comme ce qui se lit, c'est à partir d'une psychanalyse où le sujet supposé savoir apparaît comme formation, formation immédiatement conséquente du dispositif analytique.

On a donc vu effectivement émerger - elle n'est pas prédominante mais elle marque sa place - une littérature qui viserait à ne pas donner du sens à jouir. C'est vers ce versant que Lacan s'est dirigé avec la promotion de l'articulation signifiante. Vous pouvez le constater, et Lacan le notait dans les années 70: on a commencé à relire Rabelais et, dans le sillage, on s'est mis à relire, à admettre comme littérature des productions signifiantes du Moyen Age. Parmi les universitaires les plus accrochés à l'enseignement de Lacan, nous avons - c'est un fait - des critiques littéraires médiévistes. On comprend pourquoi. Sans l'incidence de la psychanalyse, on ne songerait peut-être plus maintenant à s'y intéresser hors du cénacle des érudits.

C'est aussi bien ce qui a motivé, dans le dernier Lacan, cette passion pour Joyce, pour Joyce le sinthome, c'est-à-dire pour une littérature qui témoigne en quelque sorte d'une traversée du fantasme, qui se maintient au niveau de l'articulation signifiante en déjouant la production d'un sujet supposé savoir. A vrai dire, c'est le sens qu'il faut donner à ce qu'on pourrait croire être un appel de Joyce à l'université. Il a dit qu'il a donné du travail aux universitaires pour cent ans. Il s'en vantait. C'est une invocation au sujet supposé savoir comme un défi, pour lui annoncer à l'avance qu'il s'y cassera les dents. La littérature qui s'élabore là est un pied de nez au sujet du savoir.

Nous, nous ne sommes pas portés à accepter la littérature comme une signification constituée. En effet, est-ce qu'il y a La littérature? Nous ne sommes pas portés à l'accepter dans la valeur qui lui est donnée ailleurs du champ proprement analytique. Ca veut dire que si on est cohérent avec ce qu'on fait et avec ce qu'on dit, il convient de repenser, de redéfinir tous ces termes à partir des nôtres, à partir des termes propres au discours psychanalytique.

Dans un premier sens, il ne semble pas difficile de relativiser la notion de La littérature. Il y a, en effet, une historicité de la littérature. C'est une expression et une valeur qui a été constituée à un moment donné, et l'idée qu'on a pu s'en faire marque un certain extrême. Je pense, bien entendu, à Flaubert. On sait bien que les retombées de cet extrême donnent l'existence de l'homme de lettres, dont nous connaissons les différents avatars et les différentes passions. Romantisme, symbolisme, surréalisme, structuralisme sont autant d'avatars de la retombée de cette figure.

Il n'y a aucune raison de considérer - même si ça se prépare durant le XVIIIe siècle - que l'homme de lettres y ait la même allure. Il faut un certain effort pour admettre que

Flaubert, ça soit de la littérature. C'est plutôt par un effet d'après-coup qu'on se met à dire de Flaubert que c'est de la littérature. D'ailleurs, dans ce qui a passionné à un moment la recherche des origines de la littérature, il y a un temps justement énigmatique et qui est le passage de l'oral à l'écrit. Chants, mythes, Mystères: comment tout ça s'est-t-il déplacé dans l'écrit? Lacan, bien sûr, ne prend pas parti sur les origines de la littérature, la question étant de savoir comment tout ce qui a été mis en jeu dans ce mode de parole, ce mode de demande aussi bien actif, s'est trouvé déplacé, colloqué dans l'écrit. Là, il y a la place d'une enquête sur les origines de la littérature.

Deuxièmement, c'est un fait que Lacan s'est rarement adressé à la question de la littérature comme telle. De l'étude de la littérature, il a plutôt fait un instrument afin d'éclairer les phénomènes de l'expérience analytique. Il a instrumenté quelques textes littéraires, par exemple le Hamlet de Shakespeare pour faire valoir le désir et son objet. Il a instrumenté Claudel et, si l'on veut, Gide. C'est à traiter sur le mode où on dit "Kant avec Sade". Lacan prend la psychanalyse avec la littérature et il en porte des morceaux au paradigme, c'est-à-dire les fait servir d'instruments à l'endroit de la psychanalyse. C'est pourquoi il ne répugne pas - ça peut déplaire aux critiques littéraires dont le lieu propre est aujourd'hui l'université - à se servir de morceaux littéraires comme d'illustrations signifiantes.

Troisièmement, quelle densité donner au concept de littérature dans la psychanalyse? Qu'est-ce que c'est, la littérature, si on la considère à partir de la psychanalyse? Lacan en a donné une fois un abord propre qui en retour est de nature à éclairer la psychanalyse. Le point de départ, c'est justement de considérer qu'on a bien là un fait de langage, les catégories du signifiant et du signifié, mais que ça ne contient pas la parole. Ca, ce n'est pas l'air du temps, mais c'est une considération qui s'impose quand on considère ce qui est appelé littérature. Du point de vue de l'analyse, le premier trait, le trait le plus massif, c'est que dans la littérature, il s'agit d'écrit. Ca ne suffit pas à faire la différence d'avec un écrit scientifique, mais c'est l'abord minimal.

On pourrait également dire que ce n'est pas simplement l'écrit, mais que c'est aussi l'imprimé. Il est vrai que pour être un auteur, il faut se faire imprimer. Lacan distingue précisément le fait que la valeur littéraire ait été définie par l'imprimé. Le premier effet que ça a eu - il a fallu quelques temps pour s'en dégager -, c'est de donner énormément d'importance et de valeur à ce qui ne se trouvait pas imprimé de l'auteur. Du coup, il s'est développé progressivement une considération critique de la littérature basée avant tout sur le non-imprimé, sur ce que l'auteur n'avait pas donné lui-même à l'impression: sa correspondance, ses notes, ses inédits, ses notes de blanchisseuse. S'est alors trouvé dégagé tout le secteur non imprimé, ce que Lacan appelle les petits papiers, avec une critique dont l'emblème reste Sainte Beuve, le pauvre, et ce à cause de Proust qui était contre une révolution des valeurs littéraires. Cette révolution tient à ce qui a émergé, à ce que Lacan appelait "un nouveau signe de la valeur", à savoir les petits papiers. Il faut bien voir que Pascal et ses notes, c'est de l'ordre des petits papiers de l'auteur. Il n'avait pas été en mesure d'achever le travail, de le mettre à l'impression.

Donc: retour en force du manuscrit. On n'est d'ailleurs pas au début de ça. Il y a eu toujours une certaine fatigue de la critique littéraire universitaire en ce qui concerne la recherche d'auteurs, mais si on commence à prendre les choses par en-dessous, on en est maintenant à un lis tes ratures. Vous savez que Flaubert, pour une phrase, il en faisait trente. On peut s'imaginer quand même l'avenir qui s'ouvre là. On trouvera peut-être quelque chose de formidable.

Le cas Gide est spécial, au moins tel que Lacan le rapporte. Il n'est pas spécial parce que son autobiographe lui est tombé dessus à l'improviste pour aller farfouiller dans ses petits papiers. Il est spécial en ceci qu'André Gide, lui, il attendait, appelait, préparait sa propre psychobiographie. Ses petits papiers, il les a laissés soigneusement ficelés, pour qu'on vienne s'occuper enfin de sa "psychose". Lacan le note: c'était comme préparer un complément à son oeuvre. C'est déjà, si l'on veut, une littérature aux dépens de la psychanalyse, une façon de traiter cette question. Gide a été dans un milieu où on n'a pas été du tout indifférent à la naissance de la psychanalyse. Il a voulu avoir des rapports avec la personne qui était missionnaire de Freud en France pour fonder la Société Psychanalytique de Paris. Il était alerté sur tout ça pour préparer sa psychobiographie. Là-dessus, Lacan donne une formule. Il dit: "ces papiers sont adressés au biographe". Ca a toute sa valeur. Ca a la valeur qu'on peut penser, même si ça paraît impensable, qu'il y a déjà à l'oeuvre un mouvement transférentiel. C'est d'ores et déjà, comme le dit Lacan, "chez le psychobiographe que ces petits papiers rencontraient leur destination de toujours".

Destination est le mot par lequel Lacan termine son "Séminaire sur La Lettre volée": une lettre en souffrance arrive toujours à destination. On a posé un certain nombre de critiques à cette proposition, à savoir que les lettres sont foncièrement fragiles, qu'elles se perdent, qu'elles sont menacées, effaçables, destructibles. A une certaine époque, ça a fait une objection majeure contre la psychanalyse. Je note que le mot de destination porte précisément sur les petits papiers. Lacan y voit d'ailleurs, à la fin des années 50, la raison de ce que "le psychanalyste de nos jours a pris la place de Dieu". On ne dirait plus cela aujourd'hui. On ne le dirait plus parce que dans la société, on a mis une petite distance.

Je vous donne, en passant, le motif précis de Lacan, car je ne voudrais pas m'appesantir là-dessus mais en finir. Il écrit: le reflet de toute-puissance [qu'apporte la psychanalyse] il faut bien qu'il lui vient de quelque part. Il lui vient de ce que l'homme de notre temps a besoin pour vivre avec son âme de la réponse du catéchisme qui lui a donné conscience." Entre les réponses du réel et les réponses du catéchisme, il y a bien sûr un monde.

Ca nous permet déjà de situer peut-être ce qui permet aussi la tentative de déchiffrage littéraire et qui est ce mode d'adresse. Ce à quoi on s'intéresse pour le déchiffrer, et qui est déjà émis sur ce mode d'être adressé à un Autre qui est encore à venir, c'est ce qu'on a appelé la postérité. Quand Diderot et Falconnet échangent leur correspondance pour savoir quelle importance il faut donner à la postérité quand il s'agit de la production de l'art, ce que la postérité incarne, c'est l'Autre à venir, l'Autre à venir dont on essaye de capter, par avance dans l'oeuvre, le désir. Ca fait que la production même est tissée d'un mouvement transférentiel. Joyce le disait sur un mode de notre temps: l'Autre à venir, c'est l'université. C'est en effet l'université qui est préposée à recueillir ces savoirs, à recueillir ces dits, ces lettres. Elle est vouée aussi bien à s'en nourrir, à s'en repaître.

Ce sont, bien sûr, ces mouvements qui mangent la psychanalyse même, et c'est ce qui est prévu dans les quatre discours de Lacan. Il est prévu que ça finisse par tomber dans la poubelle universitaire. Il est amusant de voir aujourd'hui un Anglais faire une enquête pour démontrer que le langage est à l'origine de la psychanalyse. C'est d'ailleurs quelqu'un de très gentil, qui m'a apporté son livre édité en anglais il y a quatre ans. C'est un livre assez formidable. "Un jour, me dit-il, j'ai eu l'idée que la psychanalyse avait peut-être commencé par l'intérêt de Freud pour le langage. Alors j'ai fait tout mon travail, et puis, à la fin, un ami m'a dit: "Mais tu sais, il y a un Français qui a déjà eu cette idée-là." J'ai alors fait la connaissance de Lacan et je me suis effectivement aperçu qu'il avait eu la même idée."

Comme c'est quelqu'un de très gentil et qui, en tout cas, a fiévreusement compulsé la thèse de Freud pour drainer les références à propos du langage, on pourra peut-être lui dire que cette découverte de Lacan était passée déjà un petit peu dans la culture, et que ce n'est pas la spontanéité du génie qui l'a fait tomber là-dessus. Cela dit, c'est ce qui présage de cet Autre à venir. Joyce, qui connaît déjà le visage, non pas spécialement de cet Autre à venir, mais de l'université, il en tient compte, lui, sur le mode du défi, mais il n'en témoigne pas moins de ce qui est transférentiel dans l'élaboration littéraire.

Lacan pose que le rapport entre la bio et la graphie sont d'un ordre spécial quand il s'agit de l'oeuvre littéraire. Là-dessus, vous avez d'ailleurs une considération de Lacan dans son texte sur Gide, à propos de Proust et de Sainte Beuve. Allez voir la page 741 des Ecrits. Au fond, Lacan indique déjà comment il faut traiter le problème. A propos de Joyce, Lacan rappelle qu'une dame, qu'une mécène qui le soutenait - Lacan écrit messe-haine - lui a offert une psychanalyse, et avec Jung. L'honneur semble avoir été décliné, et c'est alors que Lacan écrit: "Il n'y eût rien gagné, Joyce, y allant tout droit au mieux de ce qu'on peut attendre de la psychanalyse à sa fin." Qu'est-ce que ça dit? Ca dit que Joyce pouvait faire l'économie d'une analyse. Nous sommes là très loin de la littérature et de la psychanalyse. Nous sommes au contraire au niveau de ce qui est là écrit en toutes lettres, à savoir la fin d'une analyse. Chez Lacan, une psychanalyse à sa fin, ça a une valeur très précise. C'est dire qu'avec son oeuvre, Joyce est au niveau de la traversée du fantasme.

Il n'y a rien de comparable avant ce que Lacan nous donne, en 1971, dans un texte qui s'appelle Lituraterre. C'est un texte qui vient d'être republié et qui était paru à l'époque dans une revue littéraire. Vous êtes là sans doute une génération qui n'a pas ce volume que j'avais acheté à l'époque. J'y prends la phrase suivante où Lacan évoque Joyce: "A faire litière de la lettre, est-ce Saint Thomas encore qui lui revient, comme l'oeuvre en témoigne tout de son long?" Faire litière de la lettre... Là, référence est faite à cette conjonction qui amusait beaucoup Joyce, à savoir: a letter, a litter - ce qui veut dire: une lettre, une ordure. Faire litière de la lettre, c'est donc faire ordure de la lettre. C'est constituer la lettre comme ordure.

C'est la référence que prend Lacan à propos de la fin de l'analyse dans la Proposition du 9 octobre, pour décrire le nouveau rapport à l'objet qui s'installe à la fin d'une analyse. Il a recours à ce dire supposé de Saint Thomas à la fin de sa vie. Saint Thomas, pour ce qui est de griffonner, il a griffonné. Il a griffonné un ouvrage qui n'est pas un petit essai. Et son dire supposé à la fin de sa vie, c'est que tout ça, tout ce qu'il a produit comme écrit, c'est pour lui comme du fumier. Toutes ces lettres sont exactement pour lui comme de l'ordure. Lacan le dit en latin: sicut palea, comme du fumier. On considère que le mot joycien de letter-litter a la même valeur transfantasmatique. Si c'est vraiment là le dernier mot de Saint Thomas, c'est plus intéressant que le "plus de lumière" de Goethe. C'est justement ce qui pourrait là surgir comme trou dans la lumière.

Je ne suis pas arrivé à la fin de cette considération sur la littérature et il faut que je dise ce qu'est palea. C'est ce qui, quand c'est situé dans l'Autre, apparaît comme agalma - le fameux agalma qui, lui, est emprunté au grec. Ce qui est agalma dans l'Autre, c'est-à-dire la chose précieuse, devient palea quand c'est extrait de l'Autre. Ce dont il s'agit quand on parle d'une traversée du fantasme - traversée dont on dit bien qu'elle est la chute de l'Autre comme sujet supposé savoir - se traduit par le fait que l'objet a se trouve déshabillé de sa vêture agalmatique pour trouver son fondement de palea.

Pourquoi un groupe psychanalytique ne s'appellerait-il pas Palea? Pour les gens qui y viennent, il vaut quand même mieux l'appeler Agalma. Ce n'est d'ailleurs pas une simple

supposition, puisque deux de nos amis italiens, qui sont d'ailleurs ici, ont justement créé un regroupement qui s'appelle Agalma. Vous savez que périodiquement nous créons des instances. Nous avons créé IRMA, il y a deux ans déjà, à la Section clinique. Nous pouvions, à l'occasion, caresser l'idée de créer un jour quelque chose qui s'appellerait Agalma, mais comme c'est déjà pris, il nous reste Palea.

Ce letter-litter est en tout cas important. Je vous fais remarquer qu'il n'émerge pas seulement dans Lituraterre. Il est déjà présent comme référence dans "Le séminaire sur La Lettre volée", page 25 des Ecrits. C'est un texte qui est écrit en 55-56 et qui résonne avec le texte de 71. Là, évidemment, c'est encore très discret.

Tout ce que Lacan veut dire, c'est qu'il y a comme une équivalence entre cette oeuvre littéraire de Joyce et la traversée du fantasme, traversée où le sujet est précisément confronté à ce sicut palea. Ca justifie - je l'évoquais la dernière fois - cette référence à la poubelle quand il s'agit de la publication, à savoir la poubellication. Il y a, au sens de Lacan, poubelle psychanalytique, qui tient justement à ce que la contention de la pollution dans la culture s'est relâchée. Au lieu d'aller à l'égout, ça se promène, et il faut ce nouvel égout qui est l'expérience analytique. Il y a bien une poubelle littéraire, mise sur le théâtre par Beckett - il disait que par là il sauvait l'honneur de la littérature -, mais il y a aussi une poubelle psychanalytique, et Lacan sauve l'honneur de la psychanalyse en mettant cette poubelle sur la scène de son enseignement.

Je vais dire les choses rapidement parce que maintenant il va falloir finir. Ce qui n'est pas simple, c'est l'impuissance de la psychanalyse devant la littérature, une impuissance qui nous donne notre concept de la littérature. S'il n'était question, comme on se l'imagine, que de l'articulation signifiante, on ne voit pas pourquoi il y aurait une impuissance foncière de la psychanalyse devant la littérature, dans la mesure même où l'élaboration littéraire est prise dans le mouvement transférentiel. Seulement, que signifie cette équivoque de letter-litter ? Que signifie cet apparentement de la publication à la poubelle? Ca signifie autre chose, autre chose d'où il faut repartir. Ca signifie que la lettre n'est pas le signifiant, contrairement à ce qu'une lecture hâtive a laissé croire. Faute de partir de ce point, on ne comprend rien à ce que Lacan a dit, pas simplement dans ses derniers Séminaires mais aussi dans ses tous premiers. La lettre et le signifiant, ce ne sont pas deux mots pour la même chose.

C'est là qu'on peut dégager tous les malentendus du "Séminaire sur La Lettre volée", qui commence effectivement le volume des Ecrits et qui parle aussi bien de l'ensemble du volume qui est placé sous ce chef d'Ecrits. Qu'est ce qui est extraordinaire dans ce texte? La Lettre volée, vous le savez, est aussi bien un commentaire sur comment on ne voit pas l'évidence. On peut évidemment s'attacher au circuit de la lettre et aux effets que la station de la lettre entre les mains d'un certain nombre de personnages produit comme effets. Mais ce qui est le plus saillant, c'est que cette lettre porte ses effets indépendamment du message qu'elle contient. Lacan le dit: "Ce qu'il advient de la poste d'une lettre missive, d'au su de qui se passent ses renvois, et de quels termes s'appuie que je puisse la dire venue à destination, après que, des détours qu'elle y a subis, le conte et son compte se soient soutenus sans aucun recours à son contenu." Donc, contrairement au malentendu même que ce texte introduit, Lacan en conclut que ce texte fait valoir ce qui distingue la lettre du signifiant, du signifiant dont elle est le véhicule.

Ce texte, si vous voulez bien le relire de ce point de vue, il comporte évidemment l'équivoque, puisque Lacan note à l'occasion ce qui conjugue et rapproche la lettre et le signifiant, par exemple leur rapport à l'espace saisi comme lieu à partir d'une topique: la

lettre comme le signifiant est "unité d'être unique", ou "symbole que d'une absence". Mais il n'en note pas moins, et c'est aussi net, la séparation du message et de la lettre, séparation qui est le trait propre de cette histoire.

Lacan évoque précisément la figure sous laquelle cette lettre se présente à un moment de cette affaire, c'est-à-dire comme un reste, un reste à l'occasion à demi déchiré dans son parcours. Quand il décrit la recherche de cette lettre par la police, il note, page 26: "Ne nous vient-il pas à l'idée que ce message est déjà parvenu à sa destinataire et qu'il lui est même resté pour compte avec le bout de papier insignifiant, qui ne le représente maintenant pas moins bien que le billet final." Vous savez que le ministre dont il est question dans cette affaire, le ministre félon, remplace la lettre originale par une lettre contrefaite. C'est à ça que Lacan fait allusion quand il évoque "le bout de papier insignifiant".

La notation que le message soit resté à sa destinataire, quelle autre valeur a-t-elle? Elle nous indique ce que j'appelle justement la séparation de la lettre dans sa matérialité et du message qu'elle comporte. Lacan en prend d'ailleurs un exemple qui déjà va vers letter-litter: "Si l'on pouvait dire qu'une lettre a comblé son destin après avoir rempli sa fonction, la cérémonie de rendre les lettres serait moins admise à servir de clôture à l'extinction des feux des fêtes de l'amour." Il y a là, évidemment, une petite coloration de l'époque. Rendre les lettres d'amour est déjà la trace d'une époque malheureusement un peu révolue. Mais qu'est-ce que ça dit, sinon que ce qui est là rendu est déjà le reste de l'opération proprement signifiante du message.

La question est alors de savoir quelle est la valeur, la nature de ce qui est là rendu une fois que sa valeur de message a été consommée. Dans cette évocation de la correspondance, nous sommes exactement au croisement entre agalma et palea. Ces lettres rendues imagent ce qui peut vraiment être nommé le résidu du circuit du message.

Je ne fais pas là une hypothèse. C'est ça que Lacan confirme. C'est ce autour de quoi tourne son texte sur Gide, texte dont on n'a pas assez noté le sous-titre: "La lettre et le désir". Le pivot de ce texte, c'est précisément le brûler les lettres. Non pas les rendre mais les brûler. En effet, dans les petits papiers de Gide, il y a un vide, un vide duquel il est resté inconsolable, un vide creusé par sa femme, la destinataire des lettres de Gide, et qui les a mises au feu "le jour où elle a cessé de ne pas voir ce qu'elle voulait ignorer". C'est page 760 des Ecrits, et c'est à la page suivante que Lacan dit que dans cet acte - et peut-être qu'il y a là de quoi maintenant donner à ce terme d'acte sa valeur propre - Madeleine s'est affirmée comme "la vraie femme dans son entièreté de femme". Par quoi? Par le sacrifice de ce qu'elle a nommé elle-même comme le plus précieux. C'est vraiment nous indiquer la valeur d'agalma de ces lettres. En même temps qu'elle s'affirme dans le sacrifice de ce qu'elle a de plus précieux, elle creuse chez l'Autre un manque inconsolable. C'est à ça que Lacan reconnaît la vraie femme. On peut dire que, à ce moment-là, elle est entière par le fait que son partenaire ne le sera jamais plus.

C'est là une évocation qui vient de Médée, qui, aussi bien, sacrifie dans son acte ce qu'elle a de plus précieux, à savoir sa progéniture. Là, bien sûr, c'est plus conséquent que Madeleine et Gide mariage blanc. D'ailleurs, pour se moquer du désespoir de Gide quant à cet acte de femme, Lacan évoque la cassette d'Harpagon qui est à l'occasion, par un lapsus, un malentendu, mise en scène par Molière. Vous connaissez l'équivoque avec la fille d'Harpagon où se traduit pour nous ce déplacement de l'agalma, ce qui fait la passion propre de l'agalma.

Lacan justifie son rire devant ce désespoir en disant que "ces lettres, uniques dans la

correspondance de Gide, n'avaient pas de double". Je mets ça en relief avec trois petits points: elles... n'avaient pas de double. Et Lacan ajoute que c'est là que s'en démontre la valeur de fétiche. J'ai déjà signalé ce point du texte de Lacan sur Gide comme essentiel, puisque n'avoir pas de double est un trait - un trait qu'on peut dire aussi bien clinique que logique - de l'objet a. Là, il est sensible - c'est un texte qui suit seulement de deux ans le texte sur La Lettre volée - que quand Lacan parle de la lettre, il ne la situe pas par rapport au signifiant. Il la situe d'emblée comme objet.
On a pensé pouvoir critiquer Lacan sur le fait qu'il termine son texte sur La Lettre volée en disant qu'une lettre en souffrance arrive toujours à destination. C'est qu'on a cru pouvoir substituer le signifiant à la lettre. Mais ce dont il s'agit quand Lacan écrit ce mot de lettre, c'est de l'objet.
Je vais m'arrêter là-dessus.

DES REPONSES DU REEL XV
Jacques-Alain Miller
Cours du 28 mars 1984

Je limiterai mon ambition aujourd'hui à achever ce petit parcours sur la lettre qui, s'il se prolongeait, risquerait de faire oublier le dessein général que je poursuis cette année.
Cette question de la lettre, je l'ai amenée par une relecture de la phrase sur laquelle se clôt "Le séminaire sur La Lettre volée", à savoir qu'une lettre en souffrance arrive toujours à sa destination. Cette phrase, c'est évidemment la lettre volée de ce texte lui-même. Je veux dire qu'elle est mise en évidence par ce rejet final. Si elle est mise en évidence, c'est pour qu'on s'y trompe et qu'on s'imagine qu'elle comporte l'équivalence de la lettre et du signifiant.
Je crois en avoir assez dit la semaine dernière pour que vous saisissiez que la portée de ce texte de Lacan est exactement contraire à cette équivalence de la lettre et du signifiant. Ca ne veut pas dire que Lacan a toujours dit ce qu'il dira plus tard. Ca ne veut pas dire que ce qu'il dit en 1955-56 soit déjà ce qu'il dira en 1971. D'ailleurs, dans ce texte, la lettre est située dans sa relation au désir, alors qu'il convient de la situer au plus juste dans sa relation à la jouissance - terme absent de ce texte canonique. Mais même en tenant compte de ce déplacement, on ne peut pas comprendre qu'une lettre arrive toujours à sa destination, si on la considère à partir du signifiant, à partir de ce qui serait un optimisme du signifiant, comme si cette lettre était dotée d'une tête chercheuse qui infailliblement la ferait parvenir à l'Autre qui l'attendrait de toute éternité. Ce serait comme si le signifiant aurait un lieu qui lui soit propre, qui lui soit destiné.
Par contre, la lettre, elle, elle a un lieu qui lui est destiné. Si je voulais accentuer et forcer un petit peu les choses, je dirais que c'est comme les éléphants sous l'emblème desquels l'édition des Séminaires se fait. Vous connaissez la légende du cimetière des éléphants, cimetière où ils se rendent infailliblement au moment de disparaître, et qui fait l'objet mythique des aventures des chercheurs d'ivoire. Eh bien, la lettre a une destination qui est la poubelle, et qui est tout à fait distincte en tant que telle de l'Autre du signifiant. L'Autre, s'il est trésor des signifiants, n'est pas pour autant poubelle de la lettre. Je ne vais pas gloser sur ce terme de poubelle que Lacan nous propose, mais Dieu sait s'il est parlant dans notre civilisation. Ce terme, il faut l'opposer de la manière la plus nette au trésor des signifiants. D'ailleurs, l'expression de trésor des poubelles témoigne assez qu'il n'y a pas lieu de

confondre l'agalma et le palea.
Cette question de la lettre, j'ai indiqué que le plus simple était de la prendre par le biais du statut de la lettre dans cet écrit trop négligé de Lacan qui est "Jeunesse de Gide", et cela à condition de ne pas en omettre le sous-titre: "ou la lettre et le désir". Le sous-titre exact, on pourrait dire que c'est: "ou la lettre et la jouissance". Ce vocable de jouissance est absent de cet écrit, mais la place en est indiquée comme en creux. Sinon comment comprendre que Lacan aborde la lettre par ce biais où elle manque et fait défaut de par l'acte d'une femme qu'il qualifie de vraie femme? Comment comprendre que la lettre vient alors, par un échange fatidique, "prendre la place même d'où le désir s'est retiré".
C'est déjà assez pour nous souligner qu'il n'y a pas une conjonction miraculeuse de la lettre et du désir, même si Lacan donne en même temps l'injonction aux psychanalystes de prendre le désir à la lettre. Prendre le désir à la lettre ne veut pas dire que la lettre se conjoigne tout naturellement au désir. Lacan illustre ça précisément par la destruction de la correspondance de Gide par sa femme.
De cette perte, Gide en témoigne d'une façon pathétique: elle "n'offre plus à la place ardente du coeur qu'un trou". C'est suffisant pour nous mettre en garde contre la complexité de ce qui est ici en jeu, et pour déplorer ce qui dans ce texte fait défaut pour sa mise en place théorique au plus juste. Lacan, en effet, ne dispose pas encore de l'objet a. Dans ces lettres brûlées, ce n'est pas d'autre chose qu'il s'agit. Ce statut de l'objet a, Gide nous le dénonce assez en nous disant que dans ses lettres à sa femme, il y avait son âme. Nous retrouvons cette conjonction, nous la retrouvons après-coup, dans le Séminaire Encore, sous le chef de ce que  Lacan appelle la lettre d'âmour.
De ce point de vue-là, nous ne pouvons pas équivoquer sur ce dont il s'agit quand l'âme est en jeu. L'âme, ce n'est certainement pas le sujet du signifiant, $, qui en donne le fondement. Ce qui donne son fondement à l'illusion de l'âme, ce n'est pas le sujet, c'est le corps. Le corps, dans sa définition aristotélicienne, l'âme en constitue la forme. C'est une définition que Lacan ratifie dans son écrit Télévision en y ajoutant qu'il n'y a de jouissance que du corps. Ce qui donne son fondement à l'âme, à l'âme supposée survivre à la déchéance du corps jusqu'à la résurrection, c'est l'inertie de la jouissance - inertie de la jouissance jusque dans cet aspect de l'inertie de l'ivresse que la toxicomanie ou l'alcoolisme procurent. C'est dans l'inertie de ces ivresses que l'on voit le fondement même de l'illusion de l'âme. Autrement dit, je ne vois pas d'autre fondement à l'illusion de l'âme que le plus-de-jouir qui est une mise en fonction de l'objet a.
Nous trouvons ça chez Gide aussi bien, et c'est en quoi la clef de l'étude de Lacan est bien ce qu'il signale comme l'acte de Médée. C'est d'ailleurs, remarquez-le, ce qui fait l'exergue même de cet écrit, à savoir une citation du Médée. Médée sacrifie ce qu'elle a de plus cher lorsqu'elle découvre que l'homme qui l'a entraînée l'a trompée. L'acte, là, désigne ce qui touche, ce qui fracture ce qui fait lien entre un homme et une femme, et qui donc répercute l'émergence renouvelée du il n'y a pas de rapport sexuel. La vraie femme, comme l'entend Lacan, frappe au plus-de-jouir en tant que c'est ce qui leurre le non-rapport sexuel.
Il faut noter - et c'est là ce qui élève Euripide au-dessus de Henri Bataille - que frappant au plus-de-jouir, elle se découvre aussi bien. Elle ne frappe pas l'Autre sans se frapper elle-même. C'est ce qui fait que c'est un acte. Ce retour à l'envoyeur, c'est toujours le cas. Mais là, c'est en connaissance de cause. Il ne s'agit pas là de la simple rétorsion duelle.
Qu'est-ce qui se passerait chez une Médée de boulevard qui apprendrait que son homme lui fait des infidélités? On le sait. On le sait, par exemple, par Fédeau. Elle se mettrait à lui chercher des concurrents. Elle chercherait à le faire cocu. On peut très bien lire la comédie

de boulevard sur cet arrière-fond. Fédeau, après tout, c'est encore beaucoup plus drôle si c'est lu sur le fond d'Euripide. Madeleine pourrait décider de se vouer à Gomorrhe pour faire le pendant d'un Gide voué à Sodome. Or, ce qui fait le trait propre de Médée et de Madeleine, c'est qu'elles ne frappent pas l'Autre sans se frapper elles-mêmes. Madeleine, elle vise sans détour le plus-de-jouir, le sien, parce que c'est celui d'André.

Lacan note que la perte de cet objet est irrémédiable, pour la raison que ces lettres détruites n'ont pas été recopiées. C'est une coutume, pour l'écrivain qui réserve à la postérité le plaisir de son privé, que de recopier ses lettres pour en garder un exemplaire. Madeleine n'en a pas fait une copie qu'elle aurait destinée à une publication ultérieure. C'est déjà là noter le statut d'objet de cette correspondance, puisqu'on annule, du côté de la destinataire, l'instance de l'Autre de la postérité. Gide le sent ainsi: la destruction de cette correspondance est le témoignage d'un mépris sans limite pour l'idéal de cette postérité. C'est l'annulation jouée, manifestée, et aussi bien payée de souffrance, de l'Autre. C'est là que Lacan signale cet acte comme la possibilité propre de la femme. Il faut être mise d'emblée hors la loi pour ainsi gommer, effacer, ne pas tenir compte de cette masse de lecteurs et d'exégètes potentiels qui fourmilleront à travers les temps.

J'ajoute, à titre anecdotique, que j'ai moi-même connu une veuve d'un grand écrivain, une veuve qui a livré aux flammes la correspondance de son homme. Elle a bien voulu me faire la confidence qu'elle était superbe et supérieure à tout ce que cet homme avait jamais écrit. Ca ne l'empêchait pas de livrer méthodiquement cette correspondance aux flammes, sans d'ailleurs me la faire voir. Il y a là, avec d'autres coordonnées, un acte qui répète l'acte de Médée et de Madeleine.

C'est par approximation que Lacan, page 763 des Ecrits, dit que ce qui apparaît ainsi, c'est la nature de fétiche de ces lettres. On devrait dire que c'est leur nature d'objet a. Sinon on ne voit pas pourquoi Lacan dira plus tard que cet objet a est insaisissable au miroir et qu'il n'a pas de double spéculaire.

A cette remarque, Lacan accole le rire que pour lui-même cela provoque, un rire vis-à-vis de ce qu'il appelle une subjectivité prise au dépourvu. Ce rire, c'est sa formule à lui. Il y a rire, il y a comique quand ce qui vient sur le devant de la scène est l'objet a. Si vous en voulez un témoignage, allez voir le début du Séminaire XI où Lacan lui-même invite à ce qu'on rie des négociations dont il a été l'objet lors de son excommunication. Il invite à ce qu'on rie qu'il se soit trouvé déchu au rang d'objet à négocier. Il prêtait à rire d'être ainsi négocié par ses analysants.

Il y a aussi la contrepartie qu'il n'a pas cessé de formuler, à savoir qu'eux n'en pourraient pas revenir. C'est ce qui se vérifie chez ceux qui l'ont laissé tomber, voire trahi. Du fait qu'ils l'aient mis à lui dans cette position, ils se retrouvent, comme Gide après l'acte de Madeleine, n'ayant plus qu'un trou à la place ardente du coeur. Vous vérifiez ça pour les vingt dernières années, et vous le vérifierez aussi pour les vingt prochaines.

Ce qui chez Gide vérifie cette prise au dépourvu de la subjectivité, c'est que lui-même, à ce qu'en dit Lacan, est référable à la position du maître. Il n'était pas destiné à être maître puisque le bourgeois n'est pas un maître. S'il s'est trouvé maître, c'est, dit Lacan, parce qu'il a posé la question de sa particularité - il l'a posée évidemment quant à ses goûts sexuels. C'est précisément parce qu'il est dans cette position de maître que le surgissement de l'objet a le déconcerte. Cet objet a n'est pas l'objet de son désir, mais la place où le désir n'est pas, puisque c'est la place de sa cause. Le surgissement de cet objet est ce qui fait choir Gide de sa maîtrise imaginée.

C'est la clef de la comédie, puisque la comédie, en tous les cas, revient à faire voir et à

amener devant les spectateurs les causes du désir dans leur particularité instable. On peut abréger ça en disant que le secret de toute comédie, c'est la signification du phallus. Mais ce n'est là qu'un abrégé. Le fondement du rire chez Lacan - ça s'articule à Bergson mais ça en diffère -, c'est le plus-de-jouir aperçu, mis en scène.

Les lettres se prêtent très bien à la comédie. Il n'y a là que trop d'exemples. Songez au Rouge et le noir de Stendhal. Le Rouge et le noir, à cet égard, c'est comme La Lettre volée. Il y a là - et c'est ce qui fait l'attrait très juvénile, très adolescent que l'on peut ressentir pour ce roman - un aspect de stratégie intersubjective, et spécialement là où la correspondance rentre en jeu, à savoir quand Julien a affaire à Mathilde. Vous avez, sur des pages et des pages, décodée à partir de Napoléon, l'intersubjectivité amoureuse, évidemment pleine de rebondissements: dès que l'un s'avance, l'autre s'éclipse. Ce qui apparaît toujours comme une rencontre, c'est que le désir de l'un puisse s'avouer en même temps que le désir de l'autre. On pourrait ainsi structurer tout ce jeu, puisqu'en même temps il n'y manque ni la fonction de l'idéal - fonction spécialement présente avec Mathilde de la Mole sous les espèces de son ancêtre, dont la tête tombera finalement sous le couperet comme celle de Julien -, ni la fonction du surmoi, présente chez Sorel, et qu'on nous illustre tant et plus avec ses "il faut", fonction qui semble être pour lui la seule voie qu'il trouve vers l'Autre pour se déclarer à lui.

Il y a quand même un côté peine à jouir chez Julien Sorel. Le dernier exégète de Stendhal, qui s'appelle Jacques Laurent - écrivain de droite dont le pseudonyme est Cécil Saint Laurent -, va grossièrement dans ce sens en essayant de nous convaincre que la première nuit de Julien Sorel avec Mathilde de la Mole est un fiasco. Mais, en fait, il note là quelque chose qui est la névrose de Julien Sorel.

Il y a évidemment, dans toute cette histoire, un effort pour engendrer l'objet. On le voit bien quand Mathilde de la Mole coupe la moitié de ses cheveux pour Julien. On voit bien qu'on serait dans un tout autre ordre d'idée si elle avait coupé tous ses cheveux. Vous voyez là que ce n'est pas sans rapport avec cette histoire de double. Elle n'en coupe que la moitié, et elle dissimule ça en se coiffant d'une certaine manière. Elle aurait eu beaucoup plus de mal si elle s'était franchement rasé la tête. La conclusion, c'est que Julien y sacrifie la sienne. On vérifie que c'est seulement à l'ombre du couperet que l'on peut s'aimer tranquille.

Ceci, c'était l'introduction à cet épisode de la correspondance qui se situe justement dans ce jeu intersubjectif.

Il y a un épisode, dans Le Rouge et le noir, auquel on n'accorde pas assez d'attention, mais qui, pour nous, prend sa valeur à partir de La Lettre volée. Vous connaissez cet épisode de la correspondance dans Le Rouge et le noir. Vous savez que Julien, désespéré de ne plus avoir accès à Mathilde qui le repousse, est poussé à essayer de se faire aimer d'une autre femme. Aidé par un prince russe connaisseur dans les affaires de coeur, il jette alors son dévolu sur une personne qui dans le roman s'appelle la maréchale de Ferbach et qui est d'une haute vertu. Le prince russe, pour montrer à Julien qu'il n'a pas lieu de désespérer, lui dit avoir eu un ami qui lui-même a tenu une importante correspondance avec la plus jolie quakeresse d'Angleterre. Vous savez qui sont les quakers, avec leur haute moralité bien connue dans la littérature française depuis les toutes premières lettres philosophiques de Voltaire. Le prince propose à Julien d'avoir accès à cette correspondance puisqu'il a gardé copie des cinquante quatre lettres. Le prince russe fait donc recopier une fois de plus ces volumes - je crois qu'il a six volumes de correspondance pour toutes les sortes de femmes avec lesquelles il pourrait entrer en relation. Il remet ce paquet de lettres recopiées à Julien, avec quelques recommandations: on porte ses lettres soi-même de grand matin, on essuie

quelques larmes en essayant d'être vu du valet qui les prend, on verse, à défaut de larmes, quelques petites gouttes d'eau sur le papier qui témoigneront de l'état d'émotion de l'écrivain. Julien se met donc à adresser ces lettres à cette dame de haute vertu. Le plus drôle, c'est que ce sont des lettres romantiques, incompréhensibles à Julien lui-même qui s'endort en les recopiant.
On pourrait s'arrêter là. Rien que ce statut de correspondance suffit à brouiller l'idée du destinataire de ces lettres. Ce ne sont pas des lettres brûlées ni en souffrance, ce sont des lettres qui ennuient, mais elles font aussi bien leur office. D'ailleurs, Julien commet un lapsus très drôle en oubliant de mettre Paris à la place de Londres. La dévote lui dit qu'elle n'a pas très bien compris quelque chose dans cette lettre, et Julien lui répond: "J'étais emporté..."
On pourrait dire que la destinataire, c'est celle qui a reçu ces lettres la première. Seulement, le problème avec les petits papiers, c'est que ça ressert. On peut s'imaginer que ces lettres serviront encore à d'autres que Julien Sorel pour s'adresser aux hautes vertus de l'époque. Il est clair que là le message n'importe pas du tout au supposé émetteur de cette correspondance. Il est clair que ces lettres, Julien les écrit pour Mathilde, c'est-à-dire pour quelqu'un qui ne les reçoit pas. Il y a donc là une circulation complexe de toute cette correspondance recopiée.
Ca nous est d'ailleurs tout à fait imagé par Stendhal, et d'une façon tout à fait économique, dans ce passage où Julien, quand il s'adresse le soir à la présidente pour lui faire sa cour et qu'il est bien en peine d'avoir de l'esprit, doit voir les yeux de Mathilde de côté pour pouvoir être suffisamment animé pendant qu'il parle. Cet angle, ce de côté, c'est exactement ce qui se reproduit avec les lettres. Les lettres de la présidente, qui finit par répondre, finissent dans un tiroir de Julien. Elles ne sont pas ouvertes, elles s'accumulent comme ça, et, au fond, leur seul usage n'est pas du tout un usage signifiant. Leur seul usage, quand Mathilde, n'y tenant plus, vient se plaindre d'être trompée, c'est que Julien puisse ouvrir le tiroir et montrer à celle-ci toutes les lettres de la présidente qui ne sont pas décachetées. Ca fait le pendant des lettres volées, brûlées, rendues. Ce sont des lettres montrées comme intouchées dans un tiroir, et qui désignent immédiatement Mathilde comme ce qui est l'amour de Julien Sorel. On en conclut que Julien Sorel est un homme très fort, très dangereux et très inquiétant.
Il y a beaucoup de choses à dire sur les formes de la correspondance. Il faudrait parler des lettres de la religieuse portugaise qui, comme vous le savez, sont l'oeuvre d'un noble français tout ce qu'il y a de plus viril, et qui a trompé son monde avec ça pendant deux siècles. Il y aurait là à faire beaucoup de considérations sur le destinataire et l'auteur. Je passe. Voyons plutôt comment Lacan clôt son texte "Jeunesse de Gide".
La façon dont il le clôt nous fait déjà comprendre comment on est passé à côté du véritable statut de la lettre. Lacan termine ce texte sur des interrogations. Il y en a une qui est curieuse: "Tout finit à la comédie, mais qui fera finir le rire?" Curieuse question, n'est-ce-pas? Est-ce que la comédie et le rire sont le dernier mot? Lacan nous invite, lui, à un autre dernier mot. Il évoque la possibilité que ce soit le dernier Gide, le Gide ultime, qui fasse finir le rire. Ce Gide ultime, il nous le décrit comme un déchet. C'est un Gide ultime qui, à son propre témoignage, écrit comme déjà mort. Lacan lie le désir, l'écriture et la mort, lorsqu'il pose que son propre écrit à lui poursuit l'écrit de Gide, les lignes de Gide. A cet égard, nous avons - c'est une image osée - cette écriture postmortem qui fait d'emblée entrer l'auteur dans la postérité, et, aussi bien, la postérité dans l'auteur.
Mais la chute n'est pas celle-ci. La chute, c'est l'évocation précise de ce qu'il y a au-delà du

rire pour Lacan à cette date. Il dit: "La figure qu'offre le verbe au-delà de la comédie." C'est pour ça qu'il demandait qui fera finir le rire. Quelle est la figure au-delà de ce fétiche qui fait finir le rire? Vous connaissez la conclusion, empruntée à Nietzsche, et qui prend la forme d'une question: "Comment savoir d'entre les bateleurs, celui qui tient le vrai Polichinelle?"

Cette phrase n'a pas été expliquée. Lacan lui-même renvoie à Nietzsche, à un passage de Nietzsche qu'il dit avoir oublié. Je l'ai retrouvé plusieurs fois, mais j'ai à chaque fois oublié d'en noter la référence. Je crois que c'est dans Le Gai savoir. Il faudrait que je le recherche une fois de plus. C'est un passage où Nietzsche évoque la scène d'un moine, à Naples, qui agite un crucifix en criant, pour se faire entendre parmi les bateleurs de la foire: "Voilà, voilà le vrai Polichinelle!" Cet au-delà de la comédie, c'est en fait un au-delà qui est une sorte d'en-deçà, puisque nous avons là une fonction plus farcesque que de comédie.

Comment cela est-il susceptible de faire finir le rire? Comment cela est-il l'au-delà de la comédie? C'est clair pour ceux qui savent dans quelle suite signifiante est pris le Polichinelle. S'ils l'ignorent, il suffit qu'ils aillent voir l'écrit de Jones sur le symbolisme, ou le commentaire que fait Lacan à propos de cette théorie de Jones. Sous ce Polichinelle, il n'est pas difficile de reconnaître le signifiant phallique. Le Polichinelle est un des noms de la fonction phallique. Je passe sur la démonstration de Jones. Vous la trouverez reprise par Lacan dans ses Ecrits.

Cette chute, même si elle est enveloppée d'une forme interrogative, semble être le fin mot pour le Lacan de cette date. Là où le voile se lève, se découvre le signifiant de la jouissance, le phallus comme signifiant de la jouissance. Lacan ne fait pas sa chute sur cet objet qui n'a pas de double. Au-delà de cet objet qui n'a pas de double, dont l'émergence prend la subjectivité au dépourvu, fait tomber le maître de son haut et provoque le rire, il considère que la clef c'est le phallus. C'est d'ailleurs dans cette même année 1958 qu'il écrit "La signification du phallus". On aperçoit que ce qui a fait méconnaître le vrai sens du "Séminaire sur La Lettre volée", c'est l'équivoque qui fait passer de l'objet littéral au signifiant phallique. La chute de ce texte de "Jeunesse de Gide" doit se lire ainsi. C'est là le rendez-vous - je souligne ce mot parce que nous aurons à le retrouver à un autre endroit significatif - avec quelque chose que Lacan promet à Jean Delay comme y allant à sa rencontre, à savoir cette figure qu'agite le moine, cette figure du signifiant perdu.

Dans cette même année Lacan écrit donc "La signification du phallus", mais c'est aussi dans cette même année qu'il écrit "La direction de la cure". C'est une année où les textes majeurs se pressent. Le dernier chapitre de cette "Direction de la cure" s'appelle aussi bien: "Il faut prendre le désir à la lettre". La démonstration de Lacan est en effet, sous ce chef, tout entière signifiante. Il y professe même que Freud ne s'occupe que de la signifiance du rêve. C'est même ainsi qu'il propose de retraduire L'Interprétation des rêves. Lacan s'appuie sur Freud dont il dit qu'il ne s'intéresse qu'à la structure du langage des rêves. D'ailleurs, il ne donne pas d'autre issue à l'expérience analytique que "de faire saisir au patient la fonction de signifiant qu'a le phallus dans son désir". Et, analysant le rêve de la belle bouchère, il le fait chuter sur le fameux saumon, le saumon présenté au restaurant sous un voile qu'on arrache, et qui est une représentation du signifiant phallique.

J'ai naguère longuement commenté ces pages et je ne vais pas les reprendre. Qu'il suffise de voir ici que Lacan nous présente le phallus comme signifiant en tant que le nec plus ultra de l'expérience analytique. Je vous ferai remarquer qu'il n'est nulle part question de la lettre dans ce texte, sinon dans le titre du dernier chapitre: "Il faut prendre le désir à la lettre". C'est là que je vois le privilège du "Séminaire sur La Lettre volée", où de la lettre, il est

bien question.
Mais avant d'en arriver à notre but qui est non pas le désir et la lettre, mais la jouissance et la lettre, je vous ferai remarquer ce que veut dire instance de la lettre qui fait le titre d'un écrit célèbre de Lacan, et dont j'ai dit qu'il avait commandé une bonne part de toute l'interprétation subséquente qu'on a pu faire de son enseignement.
Je ferai d'abord remarquer que dans cette "Instance de la lettre", il n'est nulle part question d'une équivalence entre signifiant et lettre. Il est question à plusieurs reprises de ce que nous appelons ici la lettre et de l'effet signifiant de cette lettre: métaphore et métonymie qui sont les deux versants de l'effet signifiant dans la création de signification. A cet égard, la lettre, loin d'être un autre mot pour désigner le signifiant, désigne dans cet écrit "la structure essentiellement localisée du signifiant".
Vous savez qu'elle vient avant tout s'imager, se présentifier par les caractères de l'imprimerie classique. Vous savez que jadis l'imprimeur avait pour chaque lettre des petits bouts de métal alignés dans son casier, et qu'il les sélectionnait pour les mettre sur une ligne. On peut d'ailleurs aujourd'hui constater à quel point ces caractères suivent le destin de la lettre, à savoir qu'on les jette maintenant à la poubelle. Les casiers d'imprimeur, vous les trouvez en vente pour mettre des petits objets dans les chambres. Avec le développement des techniques offset, on s'est débarrassé de toutes ces petites lettres qui sont allées à la poubelle.
J'ai eu sur ce sujet un entretien plein d'enseignement avec le nommé Pierre Faucheux, qui est un designer que j'aime beaucoup et qui a fait la couverture du dernier Ornicar? J'ai donc discuté avec lui de la façon dont toutes ces lettres sont allées à la poubelle. Evidemment, quand on est malin comme Faucheux, on les récupère dans les poubelles. C'est comme ça qu'il a obtenu les superbes caractères Didot qui sont sur cette couverture d'Ornicar? Le Didot et le Garamont sont d'ailleurs deux caractères que Lacan évoque dans cette "Instance de la lettre".
Nous ne sommes donc pas là du tout portés à faire équivaloir la lettre et le signifiant. La lettre est la structure localisée du signifiant en tant que le caractère d'imprimerie la présentifie. Puisque Lacan, à cette date, se règle sur Jakobson pour aborder la linguistique, et précisément sur la structure du phonème, il va écrire qu'un élément essentiel dans la parole, à savoir le phonème, était comme prédestiné à se couler dans les caractères. Vous savez la valeur - je l'ai indiquée l'année dernière - qu'il faut donner chez Lacan à ces mots de préformer, prédestiner, etc... On y sent à chaque fois comme une tentation de philosophie de la nature. Ici se serait une philosophie de la nature de la parole. Lacan, évidemment, se garde d'aller plus loin, mais on pourrait dire qu'il est comme de la nature de la parole de préparer, de présager l'imprimerie. La parole envisagée du point de vue de la linguistique jakobsonienne, c'est-à-dire par le caractère différentiel du phonème, présente Gutemberg comme déjà préformé dans la nature de la parole.
On ne trouve pas, dans "L'instance de la lettre", d'autre définition de la lettre que celle-ci. Il y a une conjonction avec le signifiant, mais qui se résume au rapport au lieu. Dans La Lettre volée, c'est la même chose. C'est par ce biais-là que la lettre volée se conjugue avec le signifiant. Si Dupin, le détective, est appelé dans l'affaire, c'est bien parce que la lettre a des rapports difficiles avec le lieu. Elle a des rapports avec le lieu puisqu'on ne la trouve pas. C'est donc bien par sa structure localisée qu'elle est introduite. Les caractères d'imprimerie, on les trouve à leur place. Ils ne font qu'imager, que présentifier à l'imagination cette structure localisée.
"Le séminaire sur La Lettre volée" s'introduit bien du fait que cette lettre, on ne la trouve

nulle part. Et Dupin s'introduit par ceci que lui va savoir où la trouver. Dupin, cette lettre - lisez Lacan -, il la distingue entre les objets. Le statut de cette lettre se distingue de la multitude des objets qui sont, eux, tranquilles à leur place. Ce sont des objets du monde. Si donc la lettre se distingue entre tous les objets par les rapports singuliers qu'elle a avec le lieu, c'est parce que les rapports qu'elle a avec le lieu sont ceux-là mêmes que le signifiant entretient avec le lieu. C'est ce que dit Lacan, et il n'est pas question là d'équivalence. Quand on lit trop vite, on s'imagine que la lettre s'identifie au signifiant, alors qu'il s'agit là de ce que la lettre a de commun avec le signifiant.

Evidemment, le terme de signifiant recouvre aussi bien le phonème. Le phonème est une matérialité que l'on a du mal à se présentifier. C'est bien parce que le phonème a une matérialité logique obligée, que Lacan l'illustre de la lettre où la matérialité apparaît d'une façon plus manifeste. Lacan fait valoir l'unité de la matérialité signifiante de la lettre, et il passe aussitôt, sans coupure, à l'unité d'être que constitue le signifiant comme symbole d'une absence. C'est ce qui a induit tout le monde à l'erreur, alors que ce que Lacan dit de la lettre, c'est qu'elle reproduit les rapports du signifiant et du lieu. Il n'identifie pas la lettre au signifiant.

Dans le passage qui se situe pages 24 et 25 des Ecrits, cela se voit très bien quand on suit les policiers qui sont en train d'investiguer cette lettre, qui sont en train de la poursuivre. Ils la poursuivent à partir de quoi? Leur tort est de poursuivre la lettre à partir d'un signifiant, du signifiant selon lequel on leur a communiqué l'apparence de la lettre, c'est-à-dire son signalement. C'est bien parce les objets sont pour eux identifiés par des signalements, c'est-à-dire par des signifiants fonctionnant comme étiquettes, qu'ils laissent précisément échapper la lettre en tant qu'elle est différente du signifiant sous laquelle elle s'annonçait.

On ne s'aperçoit pas de ça parce que le texte de Lacan commence par ce qu'il y a de commun entre la lettre et le signifiant, et que c'est par ce qu'elle a de signifiant que cette lettre est introuvable. Mais la démonstration aboutit en fait exactement au contraire, à savoir que si cette lettre échappe à l'investigation policière, c'est parce qu'elle ne répond pas à son signalement, et qu'elle est a litter. A letter, a litter. Elle est une ordure. Si on ne s'en aperçoit pas dans ce texte, c'est parce qu'il y a, encore une fois, le défaut du terme d'objet a - défaut qui fait passer à l'as le statut de déchet de cette lettre, qui est pourtant dûment signalé.

Elle n'est pas, après tout le circuit symbolique qu'elle a suivi, déchet en tant que signifiant. Au contraire, elle est déchet en tant que résidu du circuit symbolique mis en place dans la nouvelle de Poe. On s'en aperçoit très bien quand, pour qualifier les rapports de la lettre et du signifiant comme unité d'être, Lacan fait appel à la langue en notant que si elle permet de dire: du boudin, elle ne permet pas de dire: de la lettre. On peut dire: une lettre, deux lettres, trois lettres, mais on ne peut pas présenter ça comme un terme massif. La lettre qu'on présente au policier, ce n'est qu'une lettre déjà à demi déchirée. Ce n'est plus qu'un bout de lettre. Ca, on peut le dire: un bout de lettre. C'est déjà signalé dès le début du texte, quand le ministre fait comme si de rien n'était. D'ailleurs, Lacan note au passage que ce comme si de rien n'était est une posture féminine par excellence. On pourrait faire tout un paragraphe là-dessus. Il n'y a pas que l'acte de Médée, il y a aussi ce faire comme si de rien n'était.

Le ministre met donc cette lettre dans sa poche, en met une autre à sa place sur la table, et Lacan signale comme tel ce reste, le reste de cette circulation qui est maintenant entre les mains de la reine et qui ne porte plus le message premier. Ce "Séminaire sur La Lettre volée" de Lacan, on l'a beaucoup lu. On l'a beaucoup lu avant tout pour la stratégie

intersubjective qu'il recèle, alors que ce que je propose là - et il semble que c'est l'accent que Lacan y met toujours davantage -, c'est de dire qu'au-delà de la stratégie intersubjective, il y a le point de vue du reste. Non pas le point de vue du circuit, mais de ce qui s'y dépose. Non pas ce qui circule, mais ce qui reste. C'est ce que Lacan entend, puisqu'il s'intéresse au destin de la lettre "au-delà, dit-il, de sa fonction". Il faut entendre, là, le destin de la lettre au-delà de sa fonction de message. Il ne s'agit pas simplement du signifiant dans sa fonction de message, c'est-à-dire dans sa fonction de création de signification: S/s. Le texte met bien davantage en lumière la production du reste - qui appartient elle aussi au signifiant - que la production de signification.
C'est ce que Lacan dit de la façon la plus claire lorsqu'il précise que l'on a tort de penser que scripta manent, que les écrits demeurent, alors que dans la psychanalyse, ce sont au contraire les paroles qui restent. L'expérience vérifie que les paroles dites restent ineffaçables, tandis que les écrits "emportent au vent les traits tremblants d'une cavalerie folle". Lacan évoque là les feuilles volantes - ce qui est dire que l'écrit n'a pas de destinataire au sens où la parole en a.
C'est ce qu'il met en valeur dans sa conclusion. Il pose la question: "A qui une lettre appartient-elle? C'est ce qui fait la dernière partie du texte. Il examine les rapports de la lettre non plus avec le lieu, mais avec l'avoir. S'il prend l'exemple de la lettre d'amour, s'il nous interroge sur ce qu'est une lettre d'amour une fois qu'on l'a reçue, c'est-à-dire une fois qu'elle a accompli sa fonction de message, c'est parce qu'il faut bien tout de même qu'elle reste comme produit. Ca oblige à distinguer l'adresse et le destin - terme qui est présent dans celui de destinataire et celui de destination. Ce dont il s'agit ici, c'est d'un destin d'au-delà de l'adresse. L'adresse, c'est toujours l'adresse du message. Le destin, lui, est au-delà de l'adresse:

adresse
S
---
s

destin
a

J'avoue que la suite du texte est par endroit équivoque, puisque la lettre est encore située comme symbole de pacte, et qu'on lui affecte un trajet qui lui est propre. Mais, attention, on ne le lui affecte jamais qu'en disant que c'est "le trait où s'affirme ici son incidence de signifiant". Quand il s'agit du trajet propre de la lettre, c'est quand on la considère sur le versant du signifiant. Ce qui déséquilibre ici le texte, c'est qu'il n'y a pas encore un signifiant pour désigner l'autre incidence de la lettre, à savoir son incidence d'objet.
La lettre a un trajet propre en tant que s'affirme son incidence de signifiant. En a-t-elle un qui lui soit propre quand s'affirme son incidence d'objet? A-t-on bien traité la façon dont Lacan, après Marie Bonaparte mais d'une autre façon, relève, dans la lettre, le signe de la femme? Il relève d'abord que la lettre est le signe de la femme par ce trait qui est que tous ceux qui tombent en possession de la lettre se féminisent. Lacan, là, fait valoir l'équivoque du terme en possession. Ils la possèdent mais, en fait, ils en sont possédés. C'est le rapport de la lettre et de l'avoir.

Or, ce signe de la femme comme lettre, il faut voir que Lacan ne l'a jamais fait équivaloir au phallus comme tel. Au contraire, il lui faut faire appel à une métaphore moins reçue, moins lexicalisée: il dit que Dupin va chercher la lettre entre les jambes de la cheminée. Il ne dit pas ça pour en faire quelque chose qui pendouillerait entre ces jambages, et d'ailleurs rien ne s'y prête dans l'imagerie même de Poe. Il va chercher au contraire le terme de château de saint Ange pour qualifier métaphoriquement le sexe de la femme.

Lacan ne dit pas que la lettre est le signifiant de la femme. Il se contente de dire que la lettre est le signe de la femme. Ce qui nous empêche d'emblée de lire ce dont il s'agit, c'est l'équivoque même par quoi il procède pour situer le statut de la femme par rapport au signifiant. Il la dit contenue dans la loi, comme signifiant, voire comme fétiche. Ce fétiche, nous le trouvons déjà en rapport avec les lettres brûlées. C'est le terme qui, à l'époque, vient approcher ce statut d'objet a que Lacan n'isole pas encore. La femme est donc, comme signifiant et fétiche, contenue dans la loi, mais elle ne peut fonder son être que hors la loi. Vous avez déjà là la substance, le contenu du pas-tout que Lacan affectera à la féminité. Ce n'est pas qu'elle n'est pas dans la loi, la femme. C'est qu'elle n'y est pas toute. Elle peut avoir un être légal dans cette loi en tant que signifiant fétiche, mais elle ne peut avoir son être comme tel, et ne peut le fonder, que hors de cette sphère de la loi. C'est déjà établir le statut paradoxal de la femme et de la loi. C'est dire qu'elle n'y est pas tout entière contenue et qu'elle peut fonder son être hors de cette loi, c'est-à-dire hors le signifiant. Ceci à la différence de l'homme qui, lui, peut fonder son être dans la loi. C'est ce qui se répercutera dans les formules de la sexuation que Lacan introduira dans les années 70.

Que la lettre soit le signe de la femme, c'est donc exactement le contraire que de dire que la lettre est le signifiant de la femme. Ce signe, s'il fallait l'écrire, s'il fallait écrire la lettre comme signe de la femme, ce qui se propose, c'est cette écriture-là: (-   ). C'est l'écriture même de la castration avec son signifiant imaginaire. Du coup, on peut saisir ce qui peut apparenter cette lettre au signifiant et ce qui en même temps la distingue. Ce qui la distingue, c'est que tout en étant affectée d'un moins, elle n'en existe pas moins. C'est ce qui fait qu'elle est susceptible d'une double écriture. Elle peut, en effet, aussi bien s'écrire petit a.

Ce que je propose comme repère pour arriver à cette lettre - cette lettre dont je veux me servir après Pâques dans un autre contexte que celui de la littérature -, nous en avons tous les traits à la fin de cette Lettre volée d'Edgard Poe. Qu'est-ce qui fait la fin de La Lettre volée? Nous avons, à la fin, une lettre bien fatiguée, et qui a déjà porté son message à la reine. Lacan le dit: elle est délestée de son message pour la reine. En même temps, elle a été déjà été trafiquée par le ministre qui s'est mis à écrire par dessus pour la dissimuler. Lacan, cette lettre, il la dit "invalidée dans son texte". Ce qu'il ouvre alors comme question - et ce n'est pas seulement la sienne -, c'est ce qui reste d'un signifiant quand il n'y a plus de signification. Il n'y a pas de texte de Lacan qui aborde de façon aussi claire, aussi imagée et théâtrale, cette question. Qu'est-ce qui reste du signifiant quand il n'a plus de signification? Quel est le statut de ce signifiant proprement insensé? - statut qui répond au fond à ce qu'il y a de plus pur dans la définition du signifiant.

Lacan en fait la question même qui a animé le ministre. C'est la question du ministre, de celui qui a la responsabilité du détournement de cette lettre, du ministre en tant que joueur. Et Lacan, là, il définit le joueur. C'est celui qui interroge le signifiant et qui pose la question au hasard. Il l'adresse au hasard. Il la pose donc au signifiant dépourvu de toute signification. C'est ce qu'on manque à faire quand on débrouille péniblement ce texte de La Lettre volée. Il faut saisir que cette fin nous indique au fond tout un reparcours de cette

analyse elle-même.
Ce qui a motivé le ministre, qui est le déclencheur de l'aventure de la lettre, c'est la passion du joueur. Passion veut dire qu'il en pâtit, puisqu'il interroge de tout son être le signifiant qui s'exprime par le hasard, il l'interroge pour en obtenir une réponse. Je vous cite le texte de Lacan: "car la passion du joueur n'est autre que cette question posée au signifiant que figure l'automaton du hasard."
Ce qui est beau, c'est que Lacan nous propose la réponse. Il nous propose, il nous glose ce que répond le signifiant au-delà de toutes les significations. Ce signifiant au-delà de toutes les significations, nous pouvons aujourd'hui l'écrire. C'est S1 tout seul. D'ailleurs Lacan - notez-le - nous propose en définitive de l'entendre sous la forme d'une injonction, sous la forme d'un impératif, et il le déchiffre de trois façons différentes qui se ramènent au même.
Il le déchiffre d'abord à partir de cette citation: "...Un destin si funeste, / S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste." C'est une citation d'une tragédie plutôt grand Guignol. Ca met évidemment en scène, là, le festin des Atrides. Destin ou dessein? disions-nous... Eh bien, le vrai problème, c'est le festin. C'est le festin des Atrides. Cette citation, c'est ce qui est écrit par Dupin dans la lettre qu'il laisse comme déchet entre les mains du ministre.
Cette réponse du signifiant inscrite dans le conte d'Edgard Poe, et qui ne nous dit pas grand chose, voilà comment Lacan la décode et l'entend: "Telle est la réponse du signifiant au-delà de toutes les significations: Tu crois agir quand je t'agite au gré des liens dont je noue tes désirs. Ainsi ceux-ci croissent-ils en forces et se multiplient-ils en objets qui te ramènent au morcellement de ton enfance déchirée. Eh bien, c'est là ce qui sera ton festin jusqu'au retour de l'invité de pierre, que je serai pour toi puisque tu m'évoques."
Est-ce que ça nous éclaire davantage? Ca évoque évidemment la primauté du signifiant qui tisse ses fils plus loin que ce que nous pouvons en connaître. Mais ce qui tout de même s'introduit là, c'est que les objets ramènent le sujet au morcellement de son enfance déchirée, et que c'est ce qui fait son festin - festin présentifié là par les Atrides. Ils sont conduits à quoi les Atrides? C'est toujours l'affaire Médée. Ils sont conduits à manger leurs rejetons, à manger ce qu'ils ont de plus cher. C'est toujours la même affaire.
Lacan n'a jamais été au plus près de comment il a entendu l'analyse et même la fin de l'analyse. Il le dit sous la forme d'un canular en répétant la réponse qu'il avait faite à l'emporte-pièce - c'est la troisième belle chose que l'on peut entendre comme réponse du signifiant - au congrès de Zurich: "Mange ton Dasein!" C'est une forme impérative que cette réponse du signifiant à celui qui l'interroge. Evidemment, le Dasein a différentes formes, mais là, ça veut dire: Mange ton être! Ca veut dire: Mange ce dans quoi ton être consiste! C'est ce dont Lacan créera sa version en disant l'objet a.
Mange ton Dasein, c'est évidemment moins distingué que la passe, mais c'est aussi bien ce qui habite la passe. La réponse du signifiant, c'est sans doute la réponse du signifiant au-delà de toutes les significations, et que Lacan a écrit S1 ou S(A). Mais ce que ce signifiant dit, et qui est après tout ce que l'on peut attendre comme produit d'une analyse, c'est ce qui est à cet égard un surmoi modifié, à savoir le secret du Jouis! Il dit que le secret du Jouis! c'est Mange ton Dasein! C'est le signifiant qui répond, mais, ce qu'il répond, c'est le réel. Le signifiant répond par le réel.
Nous voyons maintenant que la question du destinataire s'éclaire d'une autre façon. On s'imagine qu'il y a, d'un côté, le destinant, et de l'autre côté, le destiné. Il y aurait, d'un côté, l'auteur, le destinant, et, de l'autre côté, le destinataire, le destiné. Eh bien, ce n'est pas ça. La conclusion de Lacan pointe que l'auteur d'une lettre, en fait, c'est l'ôteur, c'est celui qui se l'ôte, cet objet. Et c'est seulement ce qui peut aussi bien lui revenir. Si une lettre en

souffrance arrive toujours à destination, c'est qu'elle est à destination d'emblée, par le seul fait d'avoir été adressée, envoyée, c'est-à-dire perdue. Le destinataire, à cet égard, c'est l'auteur.
C'est ce que ne voit pas celui qui s'aveugle, là, sur la fonction du signifiant. La question même que pose le joueur n'est évidemment que la voie de retour de ce qui est la réponse qui le précède. C'est sans doute le sujet qui questionne l'Autre du signifiant, mais la réponse, elle, n'est pas au niveau du manque-à-être. La réponse est au niveau de l'être. C'est là tout ce qui fait l'équivoque entre (-  ) et petit a, entre manque-à-être phallique et ce qui fait être comme objet.
Il faut sans doute attendre quelques années pour que Lacan en fasse la mise au point. Cette mise au point demande d'abord d'avoir isolé la jouissance du savoir - la jouissance, c'est-à-dire un ordre autre que celui du signifiant, un autre ordre qui dans ce texte ne fait que fulgurer par endroits, par exemple quand il s'agit du reste, du Dasein.
C'est cette différence que Lacan entend dans le littoral par rapport au littéral dans Lituraterre. Il est fâcheux de croire que ce terme de littoral soit l'exaltation de l'instance de la lettre entendue comme le signifiant. C'est un contresens absolu. Littoral désigne, au contraire, le bord du savoir et de la jouissance en tant qu'il s'agit de deux domaines strictement hétérogènes. C'est là que Lacan peut se recommander de son "Séminaire sur La Lettre volée", pour faire nouvelle doctrine de la lettre en faisant d'elle précisément un littoral, c'est-à-dire le bord du trou dans le savoir. C'est exactement la reprise de ce qu'il essayait de cerner déjà dans l'acte de Madeleine: le trou qui a ses entours de l'être.
La psychanalyse, elle, elle remplit ce trou, c'est-à-dire qu'elle désigne dans ce trou même, (-  ), la valeur de la jouissance. C'est pourquoi la lettre ne prête pas à se confondre avec le trait unaire. Le trait unaire, c'est ainsi que se désigne le signifiant où s'opère l'identification. Eh bien, la lettre, la lettre au sens de Lacan, non seulement ne se confond pas avec le signifiant, mais est ce qui se produit - et on le voit déjà dans ce texte sur La Lettre volée - de la dissolution des semblants.
Regardez le détour incroyable que représente Lituraterre. Lacan se représente en avion au dessus de la Sibérie, revenant du Japon où la fonction de l'écriture a toute sa valeur. Comment, par cette illustration, nous représente-t-il cette lettre? Il voit par le hublot, à un moment, les nuages qui sont en dessous de lui s'écarter et lui présenter le ruissellement à l'infini de la plaine sibérienne. Eh bien, il nous dit que le rapport du signifiant à la lettre, c'est ça. Les signifiants, le savoir sont comme ces nuées en tant que semblants. La lettre est ce qui fait rupture et se dépose de la dissolution de ces nuées, de ces météores. C'est ce qui se creuse de la pluie des signifiants et donc ce qui fait le ravin de la terre. C'est la dernière définition de Lacan: l'écriture comme ravinement.
Eh bien, ce que je vous ai résumé là et qu'il faut suivre dans tous ses détails, je dirai que c'est déjà dans ce "Séminaire sur La Lettre volée", où il y a tous ces semblants qui nous sont multipliés par Lacan, et qui ont entraîné à leur suite tous ses lecteurs - ces semblants de la stratégie signifiante des sujets qui prennent leur tour à la queue leu leu. Mais par delà le semblant multiplié de ce texte, ce qui fait rupture, ce qui fait trou, c'est ce déchet, ce reste où Lacan, à la fin de ce texte, nous invite explicitement à reconnaître notre être.
Voilà. Sur ces paroles roboratives, je vous souhaite de bonnes vacances, c'est-à-dire que je me les souhaite à moi-aussi, et je vous donne rendez-vous le 18 avril, le premier mercredi de la rentrée.

## DES REPONSES DU REEL

Jacques-Alain Miller
XVI - Cours du 18 avril 1984

Je ne m'adresse pas aujourd'hui à cette assistance. Je m'adresse à celle qui va venir. Je vais me déplacer à l'étranger pour la rencontrer. Comme je fais ce cours avec mon souci et ses variations, je suis déjà là-bas par l'imagination. Mon souci est celui du contact à prendre avec l'aire anglo-saxonne, c'est-à-dire les États-Unis, la Grande Bretagne et le Canada. Évidemment, ce contact, je ne vais avoir l'occasion de le prendre que par petites touches très légères. Ca se fera au cours du mois de mai, et ça me conduira évidemment à suspendre ce cours pour un certain temps, à moins que certains veuillent bien me rendre le service d'assurer le relais. Je pense donc à ce contact avec l'aire anglo-saxonne, et disons que je parle aujourd'hui dans l'entre-deux. Je ne peux donc pas dire que je vous oublie.
Je m'interroge sur la façon d'arriver à nouer quelque chose avec ces gens-là. Il faut avouer que ça ne s'est pas fait jusqu'à présent. Les quelques circuits qui existent dans cette aire pour s'informer de Lacan ont soigneusement évité le Département de psychanalyse, la Section clinique et Ornicar? Pour autant qu'ils l'ont pu, ils ont évité Lacan. L'enseignement de Lacan est déjà installé dans l'aire hispanique - vous savez le rôle que joue cette relève de l'Amérique latine et de l'Espagne dans notre souci -, mais il s'agit maintenant d'un contact avec l'aire anglo-saxonne.
Il faut avouer qu'il y a une question américaine dans la psychanalyse. On pourrait l'aborder par Freud lui-même qui était bien convaincu du caractère spécifique des Etats-Unis d'Amérique par rapport à la culture européenne. La culture, comment est-ce que nous pouvons situer ça? Le sentiment du spécifique de l'Amérique, nous l'avons peut-être maintenant perdu, à cette mesure de ce que nous pourrions croire être l'américanisation de l'Europe, voire du monde.
Eh bien, si nous avons perdu ce sentiment et si nous travaillons à le perdre - puisqu'on ne cesse de nous proposer cette Amérique comme modèle dans un certain nombre de dimensions, spécialement économiques et scientifiques -, il faut avouer que les Américains, eux, n'ont pas perdu ce sentiment-là. Je m'en tiendrai à quelques déclarations d'écrivains et de peintres, la semaine dernière, dans le Herald Tribune. Ils expliquent pourquoi ils vivent à Paris, et ils donnent à ça une raison très simple qui va au fond à l'essentiel: ils sont ici à Paris, en Europe, pour le sentiment qu'ils y éprouvent de l'histoire, ou, si l'on veut, d'une mémoire. C'est exactement ce que Lacan signale comme étant le trait distinctif de la culture américaine, à savoir l'anhistorisme.
Le chef sous lequel je suis convoqué au Canada témoigne, il faut l'avouer, de cet anhistorisme, puisqu'on m'y appelle sous le chef du poststructuralisme. Eh bien, ce poststructuralisme, même s'il fait semblant historique en venant après le structuralisme, ce qui le fonde, c'est une méconnaissance tout à fait avérée de ce qu'on pourrait appeler l'histoire des idées.
Cet anhistorisme américain, ce côté partir de zéro à partir des données immédiates, nous ne sommes évidemment pas dépourvus devant lui pour faire valoir l'orientation lacanienne dans la psychanalyse, puisque nous n'avons affaire qu'à la parole dans l'analyse, et que ce fait peut être considéré justement comme une de ces données immédiates. Cet anhistorisme est précisément ce qui fait méconnaître aux Américains ce que la psychanalyse telle qu'elle se pratique chez eux doit à l'histoire - à l'histoire tout court puisque la psychanalyse, par la tournure qu'elle a prise dans cette aire, est le contre-coup de l'histoire européenne.
On ne peut, par exemple, méconnaître le rôle du facteur Hitler. Ce facteur est, vous le

savez, ce qui a amené le transfert de l'université de langue allemande aux Etats-Unis conçus alors comme un refuge. La prospérité scientifique des Etats-Unis doit évidemment beaucoup à ce transfert forcé. Eh bien, ça, c'est un cadre. C'est un cadre historique général dans lequel est prise la psychanalyse.

L'histoire de la psychanalyse, est-ce qu'on l'aborde en sociologue, en historien, ou en psychanalyste? Il est sûr que Lacan pensait qu'il était possible de l'aborder en analyste. D'ailleurs, le départ de son enseignement, à savoir le rapport de Rome, est inscrit précisément sous ce chef d'appliquer la méthode psychanalytique à la collectivité analytique elle-même. Ca veut dire qu'il faut prendre en considération son être de groupe dans ses différents avatars. Nous pouvons nous-mêmes en prendre de la graine pour ce qui nous concerne aujourd'hui.

Comment ça s'aborde? Ca ne s'aborde pas par la question de savoir dans quelle mesure une société, un champ social, tolère ou non la psychanalyse. C'est, en effet, une question extrinsèque. Quand la psychanalyse est proscrite parce que confondue avec l'exercice médical, ainsi que c'est le cas à l'Est, il est certain que ça fait qu'il n'y a pas de psychanalystes. Nos amis de Yougoslavie, par exemple, ont dû inventer, pour se réunir, une Société pour la psychanalyse théorique. C'est ce qu'ils ont trouvé pour déjouer cette proscription qui les empêche de faire association. L'adjectif théorique doit être suffisamment aseptisé pour leur permettre de se regrouper. Mais la tolérance de la société à la psychanalyse est cependant une question extrinsèque.

La question analytique qui peut être posée - et c'est celle que Lacan pose -, c'est de savoir dans quelle mesure et à quel prix la collectivité analytique tolère, supporte sa propre activité. A cet égard, la résistance sociale est plutôt un facteur positif. Sans faire l'éloge de la proscription, on peut dire que la difficulté, la difficulté sociale que la psychanalyse rencontra vers ses débuts, a rassuré le groupe analytique. Elle l'a aidé à se délimiter et même à se compacifier. Elle a donc assuré cette limite à partir de laquelle il y a eu un mouvement psychanalytique qui s'est rassemblé autour de Freud pour faire poids. Il est certain que les Etats-Unis spécialement ont donné le témoignage de l'amoindrissement de cette résistance, et que l'amoindrissement de cette résistance a eu des effets qui sont la promotion du nombre, l'affirmation d'une existence à l'échelle sociale. Dans le mouvement psychanalytique international, le poids de l'Amérique a été fonction précisément de la masse de psychanalystes qui s'est trouvée ainsi produite et rassemblée.

C'est à propos de ce groupe américain, nourri par les immigrants européens qui y ont été longtemps majoritaires, que Lacan a situé d'une façon drôle la fonction de la culture. Cette fonction de la culture, il l'a simplifiée en l'appelant le facteur petit c. Ce facteur petit c, il l'a amené trois ans avant son rapport de Rome, dans une petite intervention à un congrès de psychiatrie en 1950. Cette lettre petit c abrège, dit-il, "la constante caractéristique d'un milieu culturel donné". C'est là l'abondance des c qui produit ce facteur petit c.

Pour nous, en français, ce petit c a aussi d'autres résonances, et c'est évidemment fait pour ça. A propos de l'Amérique, ce facteur petit c, pour Lacan, c'est l'anhistorisme. Il en fait même la détermination essentielle, dans l'ordre symbolique, du milieu où la psychanalyse freudienne a eu à se propager. Ca mérite notre attention pour aussi nous interroger sur le concept d'histoire qui est là en jeu. Nous y viendrons.

Le facteur spécifique du groupe analytique, dans ce contexte marqué par l'anhistorisme, est double. Il y a d'abord le fait que ce sont des psychanalystes, et que du seul fait qu'ils le soient, ils se trouvent distancés par rapport à ce facteur petit c américain. Du seul fait d'être psychanalystes, ils se sont trouvés en porte-à-faux par rapport à ce facteur constitutif du

milieu culturel américain. Et cette distanciation n'a pu être que redoublée par le fait qu'ils étaient en plus des immigrants. On peut dire que le groupe analytique américain s'est trouvé distingué par un facteur de mise à part, tant par son origine géographique que par sa fonction. Le résultat est alors précisément la compensation de ce facteur de mise à part dans la théorie et la pratique analytiques, c'est-à-dire une doctrine de l'adaptation de l'individu à l'entourage social.

Il vaut la peine ici de relever le compte-rendu par Lacan de la déviation de la doctrine psychanalytique à partir d'une causalité historique, sociale et culturelle. Ce qui évidemment la surplombe de beaucoup - et Lacan l'avancera plus tard -, c'est de la resituer dans le mouvement de battement d'émergences et d'éclipses de l'inconscient même, qui, une fois découvert par Freud et maintenu deux décennies durant, n'a rien eu de plus pressé que de repasser dans le caché. Mais cette vision à distance ne doit pas nous faire oublier que Lacan ne nie pas cette causalité historique, sociale et culturelle, même si elle demande à être resituée dans l'hystoire de l'inconscient.

Je dirai plus généralement que le facteur petit c ne peut pas être négligé dans la psychanalyse, dans la mesure où à la fonction de la parole s'ajoute le domaine du discours, c'est-à-dire ce qui a été dit, déjà dit, sédimenté. Le discours fait partie de l'ordre symbolique, même si c'est sous les espèces apparentes du désordre symbolique. C'est d'ailleurs précisément ce qu'on appelle volontiers la culture.

On peut même, à ce propos, se demander dans quelle mesure ce facteur petit c est mobilisé dans la cure analytique. C'est une question que Lacan aborde en 1950. Voilà ce qu'il en dit: "Ce facteur culturel échappe aux soins comme à la critique tant que le sujet s'en satisfait et qu'il assume la cohérence sociale." Cette simple définition nous situe le facteur petit c dans la psychanalyse, puisque les soins dont il s'agit là, visent la dimension thérapeutique de l'expérience.

La culture, à cet égard, c'est un tamponnement de la division du sujet. Ca se voit quand la culture - nous nous en apercevons par le biais de ceux qui sont en rupture de ban et qui fabriquent ce qui fera culture - ne demande pas dans son fonctionnement a être saisie à partir des gens en rupture de ban. Elle est au contraire, comme facteur, un facteur de cohérence sociale. Ce terme de cohérence que Lacan emploie là, il a toute sa valeur. Le facteur petit c, c'est aussi bien le facteur colle. Vous savez le poids qu'a eu ce facteur colle dans un événement récent qui a rassemblé le groupe analytique autour de Lacan. Je parle de la dissolution de l'Ecole freudienne de Paris. Cette affaire de colle est une suite de ce facteur petit c.

Pour le Lacan de l'époque, à la cohérence sociale s'oppose la discordance symbolique. Il fait de la maladie mentale comme telle - il s'agira de savoir ce que ça veut dire - un effet de discordance symbolique. Non pas seulement la psychose, mais aussi bien la névrose. C'est sa façon de dire qu'au fond la psychanalyse exploite la discordance symbolique. C'est ainsi qu'il le dit en 1950: "Si l'effet de discordance symbolique vient à le dissoudre [ce facteur c], ce ne saurait être notre tâche que de le restaurer. Il est dès lors désirable que l'analyste l'ait si peu que ce soit surmonté." Il n'est donc pas là question d'une psychanalyse comme replâtrage d'une discordance symbolique qui vient fissurer la cohérence sociale qu'assume le facteur petit c. Au contraire, la psychanalyse avive cette discordance sociale.

Cette discordance symbolique, Lacan, dans son avancée, il la fera de droit. La discordance symbolique comme étant de droit, c'est aussi bien ce qu'il écrit A barré. Ca veut dire que par quelque bout que l'on prenne cet ordre symbolique, il est en désordre. Les symboles, de toute façon, ne sont pas à leur place, ne serait-ce que parce qu'il en manque au moins un. Ca

suffit pour introduire le désordre dans la batterie.
A cela répond aussi bien la division subjective. C'est ce qui est exemplifié dans l'histoire de la morale par ce qui s'est appelé le conflit des devoirs. Ce conflit des devoirs, c'est ce qui nourrit toute une bonne part de notre littérature. On a des devoirs à l'égard de sa mère, on en a d'autres à l'égard de la patrie, de la famille, à l'égard de ses proches, à l'égard de Dieu, à l'égard de l'enfer. Et il s'agit aussi de comment ces devoirs s'accordent. Dans ce thème éthique des conflits des devoirs s'exemplifie au plus simple la discordance symbolique. En effet, le social, par rapport au symbolique, s'interroge, lui, en terme de cohérence.
A cet égard, ce qui répond au social, ce n'est pas à proprement parler le sujet mais le moi. C'est en cela, si on admet d'accorder le symbole du sujet d'un côté et le social et le moi de l'autre, que l'on comprend pourquoi Lacan peut écrire que "toute psychologie doit être affectée des idéaux de la société où elle se produit" - toute psychologie entendue comme discours du moi et sur le moi. Pour pouvoir dire toute psychologie, pour pouvoir dire doit être, il faut d'emblée admettre que ce qui répond au social est le moi.
C'est là qu'à juste titre, et dans ce contexte marqué par le facteur petit c, la société analytique - société que l'on peut désigner par le sigle H.K.L., composé des trois initiales des trois noms de ses initiateurs, à savoir Hartmann, Kris et Loewenstein -, c'est là donc que la société analytique a promu précisément le moi comme un critère d'adaptation à la cohérence sociale - à partir de quoi se définit, bien sûr, la réalité. La réalité comme nous avons, nous, à la situer, est un surgeon d'une cohérence sociale.
Bien entendu, je ne vais pas dire ça aux Américains. Je ne vais pas commencer par injurier l'auditoire, surtout qu'il y aura vraisemblablement peu de psychanalystes, puisqu'ils sont déjà revenus de tout avant d'y être allé. Ce sont simplement des réflexions que je fais pour tâcher de situer le point d'attaque qui conviendrait.
Evidemment, prendre les choses par ce biais, ça nous indique rétroactivement que le stade du miroir de Lacan est justement fait pour situer le mirage de la cohérence individuelle. A cet égard, pour le dire dans un vocabulaire social, voire socialiste, le moi est une superstructure. C'est de là que Lacan est parti. Le moi est une cohérence surimposée et maintenue dans le social.
Est-ce que c'est nier que l'adaptation existe? Il est certain que l'adaptation existe. C'est assuré, dit Lacan, par des fonctions extrêmement mobiles. On peut être plus précis. Il y a un concept psychanalytique qui en répond. Le concept psychanalytique qui en répond - mais reste à savoir si c'est exhaustivement -, c'est le concept d'identification. Nous sommes évidemment peu ou prou adaptés, et ce qui rend compte de la mesure même dont nous le sommes, c'est l'identification comme précisément aliénante en tant qu'elle tamponne ce qui apparaît de discordance d'un sujet.
Le point de départ de Lacan, je viens de le dire, c'est que le moi est une superstructure. Il faudrait même ajouter que le moi est une superstructure du sujet:

moi
---------
sujet

C'est dire que le sujet est distinct du moi, et qu'au départ ce sujet n'est que supposé. Il n'est que supposé pour la bonne raison que Lacan n'est pas allé plus loin, au départ, que de considérer que le moi était le sujet en tant qu'objectivé. Le sujet objectivé, c'est le sujet au

sens où il est anhistorique.
J'ai pris ce petit détour parce que ce qui m'intéresse à travers ça, c'est comment amener le sujet comme réponse du réel, et comment frayer cette voie à travers ce que je suppose rencontrer là-bas d'obstacles et d'opacités.
Lacan - et j'essaye de le marquer quand je fais ce cours -, il ne faut pas le prendre par le biais où on l'éternise comme auteur. Il a suffisamment mis lui-même en cause cette catégorie d'auteur, pour qu'on ne puisse pas ne pas considérer sa critique. Evidemment, les Anglais et les Américains, ils sont portés à faire de Lacan un auteur. Il faut bien dire qu'ils m'invitent là-bas au titre de ce que Lacan est un auteur, un auteur rangé, à côté de quelques autres, dans la catégorie du poststructuralisme. C'est un fait que l'influence de Lacan aux Etats-Unis et en Angleterre - pour autant qu'il y en ait une - passe par les professeurs de littérature. C'est un phénomène qui semble ne pas s'être démenti depuis près de vingt ans. Là où on lit Lacan, c'est dans les universités littéraires. Freud, d'ailleurs, se posait le problème français, à savoir pourquoi les Français étaient si bouchés quant à la psychanalyse, puisque les professeurs de Sorbonne allaient jusqu'à dire qu'elle n'était pas conforme au génie latin. Nous n'avons pas lieu d'évoquer seulement les Américains.
Je cherchais - mais c'est difficile quand on est plongé dedans - à qualifier d'un mot le facteur petit c chez les Français. Ca appelle quelque chose qui est évidemment plutôt du côté de cette dimension du renforcement culturel. Lacan, bien sûr, a essayé plusieurs fois de nommer ce facteur petit c en parlant à l'occasion de la mode comme d'un phénomène spécialement français. Mais enfin, il faudrait que nous vienne de l'étranger ce qualificatif qui nous irait spécialement quant à la psychanalyse. Je n'en propose pas un. Freud donc, remarquait que c'était les hommes de lettres français qui avaient fait écho à sa découverte. Nous en avons d'ailleurs eu le surgeon littéraire avec le surréalisme, par le biais de l'écriture automatique qui est dans la littérature un pur effet de la découverte freudienne.
Dans le dernier numéro du Time Litterary Supplement, il y a un commentaire d'un nommé Needham sur le dernier livre de Lévi-Strauss. Ce Needham est un anthropologue anglais qui a écrit un ouvrage sur la parenté. Vous savez à quel point Lévi-Strauss, à partir d'une certaine date, a tenu Lacan à distance, et ce parce qu'il pensait que Lacan ce n'était pas scientifique. Eh bien, la seule chose que l'on puisse dire de Lévi-Strauss d'après Needham, c'est que c'est un surréaliste!... J'ai trouvé cette pointe absolument délicieuse, bien que l'article en lui-même soit peu démonstratif, puisque l'auteur se contente de dire que Lévi-Strauss ne tient absolument pas compte des objections de faits et d'argumentations qu'on lui oppose, mais ce sans les détailler, ce qui fait que l'on ne peut pas dire que ça fait preuve. La seule chose qui fait preuve, c'est cet extraordinaire mépris scientifique pour Lévi-Strauss. Bon, c'était une remarque en passant...
Il faut donc assumer ce fait que Lacan soit accueilli par les professeurs de littérature dans l'aire anglo-saxonne. Ca ne va pas sans un gauchissement tout à fait incroyable de son orientation. Le problème que je dois affronter se situe là. Comment, en partant de ce gauchissement, arriver à ramener les choses dans le sillon qui semble pour nous être celui de Lacan? On est bien évidemment obligé de partir de ce qu'ils connaissent de Lacan. Ce qu'ils connaissent de Lacan - et à l'occasion dans le détail - ce sont les Ecrits. Ils sont, pour la plupart, des professeurs de littérature française, et ils arrivent donc, peu ou prou, à lire ces Ecrits. Eh bien, ce que j'aurai à faire, c'est d'essayer de les amener à rectifier leur conception de la lettre. Je vous en ai déjà donné ici un certain écho.
Il faut arriver à bien situer, dans le chemin de Lacan, sa rencontre avec le structuralisme, c'est-à-dire avec ce qui pour lui est déjà là sous les espèces de Saussure, de Jakobson et de

Lévi-Strauss. Ce sont des gens que Lacan a rencontrés. Il les a rencontrés à partir de ce qu'on pourrait appeler un préstructuralisme, qui est plus intéressant que les élucubrations sur le post.
Si on admet, avec les Américains, que Lacan est un auteur, il faudrait situer pourquoi Lacan ne se considérait pas comme tel, et je ne vois pas d'orientation plus ferme que de prendre justement ça comme thèse principielle: Lacan n'est pas un auteur. Ca veut dire quoi? Ca veut dire que se trouve inéliminable de l'ensemble de ses thèses, le procès même de leur élaboration. C'est évidemment restituer à Lacan le facteur temps, et c'est aussi ce qui nous éloigne, contrairement à ce qu'on s'imagine, de tout dogmatisme lacanien. Une version amortie serait de penser que nous nous occupons simplement de la chronologie de ses thèses. La chronologie n'est pas ici l'essentiel, même si elle est, après tout, indispensable.
Il y a une autre logique du temps, qui est d'ailleurs celle que Lacan a présentée avec son sophisme des trois prisonniers, c'est-à-dire une logique qui comporte un temps pour comprendre, lui-même scandé de différents moments de conclure. Je vous ferai remarquer que c'est ainsi que lui-même a abordé Freud. Il ne l'a pas abordé au sens strict comme un auteur, et cela au moment même où il invitait au commentaire des textes freudiens comme discipline essentielle. Lacan a invité à considérer le freudisme comme un système de concepts, de concepts portant, dit-il, "les marques vivantes des étapes de son élaboration". C'est ce qui fait de ce système - ce système qui implique une cohérence - un système ouvert, "non seulement dans son inachèvement mais dans plusieurs de ses jointures". L'exemple-type que Lacan donne à ce propos, c'est ce concept qui, à l'époque, a fait scandale dans la communauté analytique, à savoir celui de l'instinct de mort. C'est ainsi qu'il commence son rapport sur l'agressivité que vous trouvez dans les Ecrits.
Il faut que les professeurs de littérature ne pensent pas être en présence d'une oeuvre à propos de Lacan. C'est ce qu'il y a de plus difficile à leur faire admettre, puisque par profession ils sont voués à la conservation, au commentaire et à l'exaltation des oeuvres. Je dirai donc là-bas: pas d'oeuvre de Lacan! C'est pour cela que nous préférons parler de l'enseignement de Lacan, et que nous ne pensons pas que son orientation soit liée essentiellement à une thèse ou à son contraire. Il est démontrable que sous le chef de son orientation, on peut situer des thèses diamétralement opposées.
Ce qui prend donc ici sens et valeur, c'est le chemin. C'est démontrable à propos d'un concept qui est beaucoup plus lié, consubstantiel à Lacan que celui de structure, à savoir le concept même du sujet. On s'imagine que c'est un concept élémentaire. Pas du tout! C'est le concept du sujet en tant qu'il est pour nous ici à l'ordre du jour, c'est le concept du sujet en tant qu'il vaut comme réponse du réel. Ce n'est pas, je le répète, un concept élémentaire chez Lacan. C'est un concept qui a été appelé par toute son élaboration.
Le structuralisme a pensé accoler un postsubjectivisme à ce concept. C'était censé être l'innovation principale du structuralisme: avec la structure, on était débarrassé de la fonction même du sujet. C'est au point qu'en mai 1968, il y a eu des professeurs pour clamer que ce n'était quand même pas les structures qui descendaient dans la rue, et qu'il s'agissait bien d'une révolte subjective. C'était des professeurs antistructuralistes. A quoi Lacan a répliqué que c'était bien des structures qui descendaient dans la rue. Ceci pour dire que ce débat éculé doit être situé entre sujet et structure.
Je vous ferai remarquer que Lacan considère qu'il en était encore en 1951 à apprivoiser les oreilles au terme de sujet. C'est cela que je voudrais prendre comme repère: cette définition même du sujet comme un concept plus propre à Lacan que celui de structure. Regardez comment Lacan, en 1949, reprend le thème du stade du miroir qu'il a abordé en 1936,

regardez comment il intitule son texte: "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je". Lacan en est dans ce texte à glisser furtivement ce terme de sujet.
Ce texte sur le stade du miroir, il l'a bien sûr structuré à partir de Hegel. C'est comme une resucée de la dialectique du maître et de l'esclave, mais il faut bien voir que ce n'est pas comme tel une dialectique, même si c'est un drame. Il constitue, dans son premier mouvement, une précipitation du Je en une forme primordiale, qui est strictement équivalente, dans le langage du Lacan de l'époque, à une destitution subjective. Il y a une destitution subjective, puisqu'il parle ensuite de la période de restitution du sujet. Ce dont il s'agit dans cette captation par l'image, c'est bien d'une destitution dans la particularité de l'image.
Ensuite, dans le temps deuxième, il y a sans doute une dialectique, mais c'est là justement qu'on n'y voit que du feu, puisque Lacan va continuer à employer ce terme de dialectique par la suite. Il y a dialectique mais de quoi? Il y a dialectique de l'identification, c'est-à-dire une dialectique des images qui comporte le retour de l'image de l'autre sur l'individu qui se mire. Ce qui est là corrélatif de la dialectique, c'est l'objectivation. Voilà ce que dit Lacan: "Le Je s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre." C'est massif. Cette phrase est massive parce qu'elle implique que la fonction dialectique est au niveau de l'identification, et qu'elle consacre une objectivation de ce fameux Je. Il y a objectivation parce qu'il y a précipitation dans une image.
Après la destitution subjective que comporte la captation par l'image, après l'objectivation qu'implique la dialectique de l'identification, nous avons le temps troisième qui est la restitution subjective par le langage dans l'universel. Je vous lis la phrase: "avant [...] que le langage ne lui restitue [à ce Je] dans l'universel sa fonction de sujet."
Nous sommes là deux ans avant que Lacan considère qu'il commence à apprivoiser les oreilles au terme même de sujet. En fait, tout à fait autre chose se joue dans ce texte qui est considéré comme un texte de base. Il y aura, d'ailleurs, l'abandon par Lacan de cette catégorie du Je. Il en est encore là à traduire Ideal Ich par Je idéal. Cette fonction du Je, si elle est abandonnée par la suite, c'est parce qu'elle est évidemment équivoque entre le moi et le sujet. D'un côté, elle se prête à être identifiée au moi, et, d'un autre côté, elle comporte, dans son propre mouvement, une sorte de culmination de la fonction du sujet, fonction qui est là simplement notée comme restituée dans le langage par l'universel.
Ca dit quand même, sous son aspect vague, quelque chose de très particulier. Ca dit le problème même qui va se répercuter dans sa contradiction à travers l'enseignement de Lacan. Ce qui fait la tension même et le retard de ce texte sur ce qu'il veut dire, c'est que, d'un côté, il s'agit d'opérer avec le sujet en tant qu'il est défini comme tel à partir de l'universel, c'est-à-dire comme tout sujet. Il ne faut pas s'y tromper: le sujet divisé porte encore cette vocation au tout-sujet. C'est bien encore cette prétention à l'universel que Lacan traitera et essayera de déjouer dans ses formules de la sexuation en disant pour tout x.
Il y a donc cette prétention à l'universel, et, de l'autre côté, il y a l'absolument particulier. Et ce que note le facteur petit a, à l'opposé de la fonction universalisante du sujet, c'est ça, c'est l'absolument particulier. C'est aussi bien la contingence du désir. C'est ce qui se trouve non résorbable dans le discours commun auquel est promis tout sujet. L'écriture du fantasme, ($ <> a), nous pouvons l'utiliser comme l'index même de notre lecture du non-auteur Lacan, pour arriver à voir comment s'accorde la prétention universalisante et idéalisante du sujet comme tel avec la particularité inerte de l'objet a. Je ne prends donc cette phrase que comme une invitation à mesurer le saut qui se produit juste un peu avant ce rapport de

Rome.
Je vous invite aussi à aller voir l'analyse du rêve typique que Lacan donne page 97 de ses Ecrits, et qui est censée nous montrer en images l'équivalent de la formation du Je: le château du ça avec tous les retours et les labyrinthes de la névrose obsessionnelle. A cette formation du Je, là, on peut y faire équivaloir le moi, d'autant que c'est encore à partir du terme d'inertie que Lacan le situe et qu'il y oppose "la problématique concrète de la réalisation du sujet". C'est cela qui doit nous retenir ici, puisque nous nous occupons du sujet comme réponse du réel. C'est cette problématique de la réalisation du sujet. Si on isole comme telle cette problématique de la réalisation du sujet, on s'aperçoit qu'elle a longtemps donné à Lacan l'équivalent de la fin même de l'analyse. Au fond, ce à quoi a servi cette écriture de ($ <> a), c'est à forclore toute notion de la réalisation subjective.
Le sujet que Lacan approche dans ces années 48-49, c'est un sujet qui est défini à partir du sens, à partir précisément de la compréhension du sens. C'est ce qui nous vaut cette définition de la psychanalyse: "L'action psychanalytique se développe dans et par la communication verbale, c'est-à-dire dans une saisie dialectique du sens." Cette définition est pour nous importante, puisque Lacan ne cessera pas de la démentir par la suite. Je vous lis la suite de cette définition: "Elle suppose donc un sujet qui se manifeste comme tel à l'intention d'un autre."
On pourrait dire que tout est faux dans ce paragraphe. La "communication verbale", ça ne vaut pas beaucoup mieux que le terme que ça évite, à savoir celui d'expression, sinon que ça implique qu'il y a un autre. La "saisie dialectique du sens", on voit aussi bien ce que ça évite. Ca évite le terme de prise de conscience, mais ça n'en dit pas plus. Quant à "l'action psychanalytique se développe", ça s'oppose à l'acte en tant qu'il est posé. Qu'un sujet "se manifeste comme tel à l'intention d'un autre", c'est aussi bien une extravagance.
En effet, comment un sujet peut-il se manifester comme tel? Nous avons la réponse dans Lacan. Le sujet ne se manifeste comme tel que par un signifiant. Il ne se manifeste pas comme tel à l'intention d'un autre, mais à l'intention d'un autre signifiant. Un sujet ne se manifeste qu'à disparaître sous un signifiant pour un autre signifiant. Est-ce que dans la psychanalyse, un sujet se manifeste par un je suis ? Lacan répondra non, bien sûr. Le sujet se manifeste dans un tu es. Il ne se manifeste que dans sa disparition sous un signifiant. A quoi peut-on dire alors qu'il arrive qu'un sujet se manifeste comme tel? Eh bien, quand un sujet se manifeste comme tel, c'est ce qu'on appelle l'hystérie. Et, dans la psychanalyse, un sujet se manifeste comme tel à condition que l'Autre ne soit pas un autre sujet.
Mais il est un peu facile de critiquer ainsi Lacan mot à mot, et il faut voir quel est le résultat de situer l'affaire du sujet ainsi. Lacan ne le fait que très rapidement, page 102 des Ecrits. C'est en 1948, et il est sensible que, sur ce point du sujet, il n'est pas suffisamment sûr pour développer davantage. A partir du moment où l'on dit que dans la psychanalyse il y a deux sujets dont l'un s'adresse à l'autre comme tel, le résultat, c'est qu'on ne peut plus situer l'un et l'autre que par leur différence de rôle. Ca conduit Lacan à situer le psychanalyste comme sujet à partir du rôle d'impersonnalité idéale qu'il assume. C'est ce qui ferme toute possibilité de donner au psychanalyste son statut d'objet a. Cette problématique de la réalisation du sujet, si elle est mentionnée à cette époque, il faut voir qu'elle n'est nullement développée par Lacan. Il faut voir que dans toute cette période, ça reste un x.
A quel moment voit-on une rupture se faire dans la suite de cette élaboration? Cette rupture, on peut la situer dans les Ecrits. La réalisation du sujet, je dirai qu'elle est appelée en creux par le problème même qui est délivré par "Le stade du miroir" et la dialectique de l'identification qui s'ensuit. La définition du moi comme superstructure laisse en creux la

place d'autre chose où Lacan glisse ce terme de sujet. Mais tel qu'il figure dans ces années-là, ce terme est un x.
La conviction de Lacan, c'est que le moi n'est pas le tout de ce dont il s'agit. Non seulement ce n'est pas le tout, mais c'est la surface, la sédimentation de surface. Mais de quoi? Qu'est-ce qui est le sujet de ce qui se sédimente là? Il faut bien dire que c'est parce que nous connaissons la suite de cet enseignement que nous pouvons saisir, là, comme étant le problème, ce terme fugacement avancé de sujet. Comment donner à ce sujet sa place? Comment lui donner sa consistance, son fonctionnement, si le premier élément, c'est le sujet du sens, le sujet de la communication verbale?
Je ferai remarquer que là où s'affirme la densité de ce terme de sujet, c'est dans un texte peu lu de Lacan, à savoir le texte sur la criminologie que vous trouvez dans les Ecrits. Ce texte, d'une façon générale, ne se lit pas. La criminologie, ça n'intéresse personne. Les lecteurs de Lacan ont peu à faire avec les experts des tribunaux. Mais Lacan, lui, était expert. Il avait accordé à la criminologie toute sa valeur, grâce à la promotion par Freud de la catégorie du surmoi. D'ailleurs, la criminologie a été une passion des psychanalystes avant-guerre. Le crime: il y a là une tradition française, n'est-ce-pas? Les grands criminels... N'oublions pas que c'est précisément à un acte criminel que Lacan a consacré sa thèse. L'acte d'Aimée relève de cette dimension.
Je vais simplement prélever ce qui peut nous intéresser dans ce texte sur la criminologie.
Ce qui est essentiel et qui peut apparaître comme une banalité, c'est le titre de la première partie: "Du mouvement de la vérité dans les sciences de l'homme". Quand on saisit ce terme de vérité à partir de cet écrit dans sa chronologie, il y a quelque chose qui s'annule et il y a quelque chose de neuf. Pour nous, ça se relève de ce que ça puisse s'inscrire ainsi: dans les sciences de l'homme, la réponse s'impose en terme de vérité. Le terme de vérité prend sa valeur de s'opposer au terme de réalité.
Nous n'imaginons évidemment plus à quel point la considération de la supposée réalité du patient faisait précisément obstacle à l'avènement du champ du langage et de la prise en considération de la fonction de la parole dans la psychanalyse. Ca formule, cette fois-ci, une définition de l'action psychanalytique sérieusement en progrès par rapport à celle dont je vous parlais tout à l'heure. L'action psychanalytique est cette fois-ci définie par une révélation où "la vérité conditionne l'efficace". Nous touchons, avec ce terme de révélation, comme à un roc de l'élaboration de Lacan: une révélation de vérité. Lacan en sera aussi bien là quand il abordera la fin de l'analyse à partir de la traversée du fantasme.
Révélation ne veut pas dire interprétation. La révélation n'amène sa valeur qu'à partir d'une vérité qui n'est pas exactitude mais qui est produite elle-même par la parole. C'est là que déchoient le terme de communication verbale. La communication verbale fait précisément bouchon à ce qui est de l'ordre de la révélation de vérité.
Cette révélation de vérité, elle implique quoi? Elle implique que la vérité même dont il s'agit, ce n'est pas qu'elle soit communiquée, mais qu'elle est à proprement parler produite dans le mouvement même de sa révélation. Parler de révélation de vérité, ça fait, du cours de l'expérience analytique elle-même, un cours dialectique. Et c'est une dialectique qui n'est plus là une dialectique des identifications, mais une dialectique du sujet scandée par ses révélations de vérité.
Il y a là, entre 1948-49 et 1950, une fracture qu'une lecture un tant soit peu attentive de Lacan rend sensible. C'est alors que Socrate - Socrate baptisé par Lacan comme le héros de la dialectique - peut rejoindre l'initiateur de la psychanalyse, à savoir Freud. Lacan le dit en toute lettre à la fin de ce texte sur la criminologie, et c'est alors qu'il peut formuler que

l'analyste est pur dialecticien.
Ah! On pourrait dire que ça ne coûte pas cher: un psychanalyste pur dialecticien. Mais si on prend ça au sérieux, ça a tout son impact de déviation par rapport à la ligne même que Lacan suivra. Pur dialecticien, ça veut dire que le psychanalyste n'intervient et n'agit qu'au niveau où il est question pour le sujet de s'intégrer dans l'universel. Le psychanalyste agit dans la révélation de vérité au niveau où le sujet est résorbable dans le discours commun. Le psychanalyste comme pur dialecticien n'intervient que du côté où il y a le sujet dans sa présomption d'universel.
Il est certain qu'il y a, dans les textes de Lacan qui précèdent le rapport de Rome, comme l'exaltation d'une délivrance. La délivrance, par exemple, des facteurs psycho-physiologiques du sujet. Vous n'imaginez pas à quel point on était encombré de ça. Il s'agissait, dans la psychanalyse, de retrouver les déterminations particulières psycho-physiologiques du sujet. Et c'est là que Lacan se lève pour dire l'erreur de confondre la réalité et la vérité du sujet, et de croire que l'inconscient serait une somme de connaissances. L'inconscient n'est pas un contenu tel qu'en y farfouillant on pourrait tomber par hasard sur une tendance qu'on n'aurait pas imaginée au départ.
A cette réalité supposée de l'inconscient, Lacan oppose que ce dont il s'agit dans l'analyse, c'est de vérité. Ce dont il s'agit, c'est du type de connaissance et du type de sens que le sujet y admet. Autrement dit, le savoir qui est issu de l'expérience, il est constitué dans l'action même, en une suite de révélations singulières.
Il ne faut pas s'y tromper. Ce qui a précisément permis à Lacan de nous construire ce concept de l'inconscient non substantiel, cet inconscient sans contenu, c'est la position d'un sujet - d'un sujet avec sa prétention à l'universel - qui n'est constitué que dans la parole, et qui n'attend pas d'explications mais qui change selon des révélations de vérité. Je dirai que c'est cette dialectique socratique qui a vidé l'inconscient, et qui a préparé ensuite ce qu'on s'est imaginé comme étant le structuralisme linguistique de Lacan. Ce qui est bien plus essentiel à saisir, c'est ce virage opéré par ses définitions de la psychanalyse comme expérience dialectique qui comportent le vidage de l'inconscient.
C'est là qu'il faut en venir à ce texte  où Lacan dit qu'il en était encore à apprivoiser les oreilles sur ce terme de sujet. Il est saisissant de voir que c'est là-dessus que Lacan met l'accent dans sa préface de 66 à ce texte de 1951. Pour lui, la valeur de ce texte, c'est d'apprivoiser les oreilles au terme de sujet.
Ca porte sur le cas Dora. Evidemment, on se fascine sur le cas. On s'en sert lors d'exposés sur l'hystérie, voire sur le transfert. Mais l'indication même que Lacan donne là, c'est que ce texte est un temps marqué dans sa découverte, dans sa construction de son concept de sujet. Et c'est bien la ligne dans laquelle Lacan se relit en 66, puisque le chapeau qu'il met à son rapport de Rome, c'est: "Du sujet enfin en question". C'est ça qui lui paraît le fil majeur de son avancée.
L'intervention sur le transfert qu'il y a dans ce texte, je ne vais pas la commenter. Lisez ce texte en laissant tomber le cas pour voir ce que ça donne. Il est sensible qu'il n'est plus question là de formation du Je mais de constitution du sujet. Ce sont deux termes diamétralement opposés. La formation du Je, du moi, c'est ce qui traînait encore avec soi tout ce que la littérature analytique s'est efforcé de reconstituer des ordres génétiques. Ce qu'apporte la psychanalyse comme expérience dialectique, c'est justement l'évacuation de tout ce génétisme. Poser que la psychanalyse est une expérience dialectique comporte un a-génétisme de fond.
En 49 encore, Lacan proposait un ordre génétique standard. Il situait l'hystérie comme

l'ordre le plus archaïque - l'hystérie et son refoulement. Puis la névrose obsessionnelle comme moins archaïque. Et comme le comble du développement: l'aliénation paranoïaque. Vous comprenez bien en quoi ça suit le mouvement même du stade du miroir, depuis le sujet dans son corps éclaté, morcelé, jusqu'à la solide identification paranoïaque qui est donnée au moment où le cycle est bouclé. Eh bien, tout ce génétisme censé faire contenu de l'inconscient, il se trouve balayé par la psychanalyse comme expérience dialectique où le sujet se constitue du fait même qu'il parle. Lacan n'en restera pas là. Il dira même exactement le contraire. Mais cette constitution du sujet dans la parole est uniquement ce qui permet ensuite la rencontre avec le structuralisme.

Ce texte sur Dora apparaît d'emblée à Lacan comme ce qui donne sa gravitation propre au discours. Il ne recule pas devant le fait d'appeler vérité "le mouvement idéal que le discours introduit dans la réalité". On peut souligner ce terme d'idéal. La tension même qui est supposée résoudre et exprimer le fantasme est cette tension entre une fonction idéale, universelle, et la particularité de la contingence de l'objet. A côté de ce qu'il a célébré jusqu'à ce moment, c'est-à-dire l'inertie de méconnaissance comme formation du moi, Lacan, avec la psychanalyse comme expérience dialectique, offre brusquement la variabilité du sujet. C'est ça que la dialectique introduit. C'est qu'un sujet est éminemment variable dans sa position selon la scansion des moments de vérité.

Il est vrai que le contenu de ce texte a opacifié ce dont il s'agissait. On l'a considéré simplement comme un texte sur Dora. Il est évidemment adéquat que ce soit dans le texte mettant en avant la question Qu'est-ce qu'une femme?, que soit présente la question Qu'est-ce que la vérité? Il est spécialement adéquat que ce soit dans un cas d'analyse d'une femme que Lacan mette en avant, pour la première fois avec cette précision, la valeur de vérité.

Ce n'est pas dire que nous avons là des termes qui s'imposeront à lui, puisque cette question du qu'est-ce qu'une femme est justement gommée par l'universalisation de la femme qu'il croyait pouvoir faire. Il emploie le terme de toute femme, et c'est bien sûr contre lui-même qu'il insistera plus tard sur le pas-tout. Il y a là une coupure plus décisive que la rencontre avec le structuralisme, ou, en tout cas, une coupure qui la précède et la conditionne.

Dans tout ça, il est à peine question de linguistique. Il n'est pas question de métaphore et de métonymie. Le phonème est mentionné une fois ou deux, comme quelque chose dont on ferait bien de prendre de la graine. On n'a pas ici un Lacan structuraliste, on a un Lacan pur dialecticien. Le problème est de saisir comment la condition de la venue de la structure dans la psychanalyse est précisément la position de l'analyste comme pur dialecticien.

Cela dit, ce point de vue de Lacan est spécialement partiel, et rien ne le montre mieux que la doctrine même qu'il formule sur le transfert dans ce texte. Disons-le clairement: il ne s'agit de rien d'autre chose que d'une dévalorisation, d'une dépréciation du transfert. En effet, par rapport à ce mouvement dialectique scandé par les révélations de vérité, comment peut-on situer le transfert sinon comme un moment de stagnation. Quand l'essentiel est la dynamique dialectique, on peut dire que le terme de stagnation condamne le transfert. Lacan, si mon souvenir est bon, s'est lui-même reproché, dans un séminaire, ce texte de 51 sur le transfert. Il y a là une extrême partialité de son point de vue. L'extrémisme de la position dialectique condamne le transfert.

Regardez dans quels termes inouïs il en parle à cette date: "C'est l'apparition dans un moment de stagnation, de la dialectique analytique des modes permanents selon lesquels il constitue ses objets." A cette date, pour Lacan, interpréter le transfert, ça n'est jamais que remplir par un leurre le vide de ce point mort que constitue cette apparition du moment de transfert. Autrement dit, l'interprétation du transfert est situé là comme un leurre ultime et

utile à relancer le procès dialectique. Le transfert lui-même est un moment de stagnation qui est plus ou moins rapportable à la position insuffisante de l'analyste.
On retrouve ici comme à l'envers ce que Lacan va reprendre dans le Séminaire XI, à savoir que du point de vue de la dialectique subjective, le moment dialectique où le transfert apparaît est peu significatif. Pourquoi dis-je que c'est exactement l'envers de ce qu'il dira dans le Séminaire XI? Dans le Séminaire XI, il situera le transfert à partir de l'objet a, comme stase. Mais, à cette date, l'émergence de l'amour de transfert apparaît comme une défaillance de la dialectique. On peut dire que c'est là un moment où Lacan n'a jamais été aussi loin dans la négation idéaliste de l'objet. Il y a le fait qu'à ce moment apparaissent les modes permanents de constitution des objets, et c'est précisément le terme de permanent qu'il condamne, puisqu'il s'agit dans cette dialectique de ne pas permaner mais de poursuivre.
Si ce que je dis blesse les sensibilités, je dirai que tout en étant corrigé dans l'ensemble du discours de Rome, c'est pourtant ce qui en donne l'axe principal. L'axe principal, pour Lacan, c'est un moment, un temps sur lequel il est explicitement revenu, condamnant lui-même son approche du transfert. Je dirai que ce qui fait le joint entre la doctrine de l'imaginaire fondée sur le stade du miroir comme paradigme et le Lacan structuraliste qu'on s'imagine sortir tout armé de Jakobson et de Lévi-Strauss, c'est ce moment où Lacan est pur dialecticien. Etre pur dialecticien, ça implique la dévalorisation de la fonction de l'objet, voire sa négation. Du coup, c'est cohérent avec cette incroyable dévalorisation du transfert: des moments de transfert comme moments dialectiques.
Le premier titre du rapport de Rome, c'est: "Parole vide et parole pleine dans la réalisation psychanalytique du sujet". D'emblée, quand nous voyons réalisation, nous savons de quoi il s'agit. Réalisation s'oppose à réalité et comporte une révélation de vérité. En effet, à quoi, dans ce chapitre, Lacan consacre-t-il toute son intensité? - sinon à démontrer qu'il n'y a pas d'objet en fonction dans le processus analytique. Il n'y a pas d'objet qui serait au-delà de la parole du sujet. Dans le mouvement de s'opposer aux tenants substantialistes de l'inconscient, Lacan vide l'expérience analytique de tout objet. "Le seul objet, dit-il, qui soit à la portée de l'analyste est la relation imaginaire: a - a'." C'est le seul objet. Par là, le champ est déblayé pour que la structure, pour que le structuralisme fasse son apparition - un structuralisme strictement conditionné par la dialectique du sujet.
Je poursuivrai la semaine prochaine.

DES REPONSES DU REEL
Jacques-Alain Miller
XVII - Cours du 25 avril 1984

Je vais vous parler d'une vérité, d'une "vérité qui n'est pas facile à reconnaître une fois qu'elle a été reçue". Cette vérité qui est de Lacan - la vérité qu'exprime cette phrase - s'applique, à n'en pas douter, aux vérités que Lacan a fait recevoir. Recevoir une vérité, c'est différent de la reconnaître. La recevoir, c'est l'accepter comme une évidence qu'elle est devenue. Or, la vérité n'a pas en elle-même le critère de l'évidence. C'est même par ceci que l'on peut parler de ses émergences et de ses surgissements, voire de la surprise qu'elle amène avec elle.
La difficulté que nous avons pour reconnaître les vérités de Lacan se marque par des faits historiques précis, à savoir les scissions produites par ces vérités elle-mêmes dans le mouvement psychanalytique. C'est vérifiable et pesant depuis maintenant vingt ans: il y a

un entre-soi auquel les analystes des deux bords sont voués du fait de l'excommunication de Lacan.
Ce n'est pas par amour de la polémique que j'attends quelque chose d'avoir bientôt comme interlocuteurs des gens pour qui les vérités de Lacan ne sont pas reçues. Ca peut nous donner chance que nous les reconnaissions. C'est de cette considération qu'il faut que je m'inspire pour m'adresser à cette aire anglo-saxonne. Ca a évidemment des conséquences pour nous, ici, dans le moment présent, et surtout celle de nous avertir, de nous alerter sur ce qui se propose à nous toujours davantage comme une pédagogie psychanalytique. En effet, ce qui nous reste de Lacan est une accumulation de savoir assez ample. C'est une sorte de garde-manger inépuisable, et on attend de ceux dont on pense qu'ils s'y connaissent, qu'ils transmettent ce savoir. C'est une nécessité historique dont Lacan lui-même nous a averti.
Le point où cette pédagogie psychanalytique pourrait nous conduire - la demande en est explicitement formulée sur les deux rives de l'Atlantique -, ça serait de mettre à profit cette accumulation de savoir pour une formation professionnelle du psychanalyste. C'est ce qui est inévitable et doit en même temps faire l'objet d'une résistance de notre part. C'est là que le problème est aigu, non pas pour l'universitaire dont la conservation et la transmission du savoir sont après tout le lot, et qui est soulagé quand la vérité et ses effets sont absents, mais pour le psychanalyste.
On peut déjà dessiner, là, la voie qui se propose aux psychanalystes lacaniens, à savoir la voie d'oublier Lacan, tout à fait comme à plus d'un endroit, au nom de la psychanalyse, on oublie Freud, le savoir de Freud. Oublier Lacan donc, et passer outre. Après tout, sa terminologie, celle qu'il a forgée à partir de Freud mais qui est néanmoins la sienne, nous y invite. Lacan a, en effet, dès le début de ses Séminaires, annoncer son projet. Vous le trouvez aussi bien dans l'introduction au rapport de Rome que dans l'ouverture du Séminaire I. Le projet qu'il appelle d'une formalisation, c'est, disons-le, le projet de supplanter la terminologie freudienne. Ca s'est découvert toujours davantage dans l'avancée de son enseignement, et jusqu'au point de nous faire percevoir l'inadéquation de la terminologie freudienne. C'est certes d'abord la déplacer mais c'est en même temps la supplanter. Ce n'est pas seulement à propos du surmoi, dont il pouvait dire à l'occasion que c'était une prétendue instance, mais c'est aussi bien à propos du terme même d'inconscient, déclaré par lui inadéquat et conservé seulement pour sa valeur traditionnelle. C'est là que la tentation peut nous venir de clore, dans la psychanalyse, le chapitre Lacan comme accumulation de savoir.
Evidemment, le point de vue que nous soutenons est différent. Nous sommes d'accord pour dire que dans l'expérience analytique comme telle le savoir est encombrant, mais nous pensons qu'il faut en passer par lui. A cet égard, si nous disons incontournable le savoir accumulé pendant les années Lacan, il faut reconnaître du même coup qu'inventer ne peut se faire qu'à passer par ce savoir. C'est là que l'on peut deviner à quel point Freud a paru à Lacan, dès le début de sa réflexion, inadéquat pour conceptualiser l'expérience même qui en procède. Je l'ai souligné à propos des Complexes familiaux: Lacan arrive armé de tout autre chose que de ce qui se trouve chez Freud. Il arrive là avec la forgerie du concept de complexe où le complexe freudien n'apparaît que comme un cas particulier. Il arrive avec "Le stade du miroir" qui, comme tel, ne doit rien à Freud. Ensuite, dans l'après-guerre, il prend comme repère le concept de la dialectique dont on serait bien en peine de dire qu'il est freudien. A cette date, Lacan s'appuie sur Platon et Hegel, et c'est de ce point qu'il reformule le savoir accumulé par Freud. C'est, bien sûr, ce savoir qu'il reformule mais

l'opérateur n'est pas freudien. Lacan ne fait pas travailler Freud sur Freud. S'il le fait, ça ne peut être que d'un point précisément extérieur à l'apparente totalité du savoir freudien. A cet égard, je confirme ce que j'ai dit dès le début de cette nouvelle période de "L'orientation lacanienne", quand j'ai accentué le caractère d'extériorité du point de départ de Lacan.

Ce qui est clair - et il faut le prendre comme une donnée - c'est que nous, nous n'avons pas de point extérieur. Nous n'avons pas de point extérieur et nous en sommes donc à faire travailler Lacan sur Lacan. A la différence de Lacan qui n'a nullement été formé par Freud, nous avons, nous, été formés par Lacan. Si c'est un avantage pour ce qui concerne la formation professionnelle qu'on réclame de nous, ce n'en est pas un pour ce qui est de retrouver un mouvement, une avancée de vérité. Il est clair, par exemple, qu'il faut que les universitaires américains se débarrassent - je ne promets pas d'arriver à le faire d'un seul coup d'un seul - de l'illusion que Lacan est un auteur. C'est une illusion proprement universitaire, à partir de laquelle ils structurent leur objet. Evidemment, cette illusion-là, je la nourris puisque je publie l'enseignement de Lacan, c'est-à-dire que je donne les apparences d'une oeuvre à cet enseignement. Lacan n'est pas un auteur mais disons un sujet. Et il ne s'agit pas d'une oeuvre mais d'un enseignement, c'est-à-dire une avancée scandée où se transmute pour lui, pour lui Lacan, la vérité. L'enseignement de Lacan est fait de ces scansions où se transmute pour lui la vérité. C'est tout de même avec ce pressentiment qu'il y a dix ans, vers le début des années 70, j'avais intitulé mon cours "L'orientation lacanienne", ce qui est tout le contraire d'une énumération de thèses.

Après ce petit excursus, je vais rentrer plus précisément dans le sujet.

Ce point extérieur au savoir freudien qu'est le stade du miroir, Lacan l'a qualifié du nom de balayette - une balayette avec laquelle, dit-il, il est rentré dans la psychanalyse. L'exigence de faire le ménage s'impose en effet à quiconque a affaire avec la littérature psychanalytique. Eh bien, il y a une autre balayette de Lacan. Il y a un autre balai qui suppose que l'on ait déjà fait une partie du ménage. Cette autre balayette, c'est l'inconscient structuré comme un langage. De cette balayette, Lacan en a fait vraiment un drapeau.

Ce que je voudrais marquer ici, c'est qu'entre ces deux balayettes, il y en a une troisième qui est la condition de possibilité pour qu'on puisse formuler l'inconscient structuré comme un langage. Ce que suppose l'inconscient structuré comme un langage, c'est que l'inconscient ait d'abord été vidé de tout contenu. L'opérateur avec lequel Lacan a réalisé ce vidage de l'inconscient - qui est pour nous une vérité tellement reçue que nous ne la recevons même plus - c'est le sujet. C'est ce concept du sujet qui fait litière de ce que, dans le langage de l'époque, on appelait la chosification de l'homme. Cet opérateur du sujet, c'est aussi bien ce qui d'emblée récuse, pour la psychanalyse, l'objectivation des propriétés individuelles comme relevant de la psychologie. Pour ça, il n'y a pas besoin de l'inconscient structuré comme un langage.

Je dirai, pour préciser ma pensée, que cette balayette intermédiaire entre le stade du miroir et l'inconscient structuré comme un langage, c'est la psychanalyse comme dialectique. Ce qu'elle amène, c'est le sujet dont le vide est assez indiqué par la barre que Lacan a fini par y apposer: $. C'est à prendre comme un trou par où se trouve évacué ce que la psychanalyse avait accumulé comme les contenus de l'inconscient. C'est par là que ça passe. C'est une chasse d'eau. C'est un point auquel correspond ce texte unique dans les Ecrits par l'extrémisme qu'il marque et qui est "Intervention sur le transfert". C'est un moment où Lacan s'émerveille du désert qu'il obtient grâce à l'introduction de cet opérateur du sujet. C'est un déblayage maximum. On aimerait pouvoir en faire d'autres. C'est extrêmement soulageant d'arriver à un tel point de vue, un point de vue qui permet un tel déblayage.

Je dirai même que par rapport à ça, le stade du miroir est plutôt un sac tout plein. C'est un sac dans lequel Lacan a réussi à fourrer toute la prolifération imaginaire accouchée par l'analyse. Avec la petite formule que Lacan produira par la suite, à savoir a - a', vous pouvez engranger une masse énorme de phénomènes qui faisaient labyrinthe pour les analystes. Le stade du miroir donc, c'est un sac. C'est une simplification sensationnelle, et il suffit d'ajouter le fantasme du corps morcelé pour trouver aussi bien Mélanie Klein logée dans ce sac. Le sujet, c'est la ponction de ce sac. C'est comme Caligula qui voulait que l'empire romain n'ait qu'une tête pour pouvoir la trancher. C'est le même type de rapport qu'il y a entre le stade du miroir et la psychanalyse comme dialectique. Je simplifie mais c'est dans son ordonnance strictement exact. Cela fait longtemps que j'en parle et c'est seulement maintenant que j'arrive à le voir dans toute son évidence. C'est donc sous le chef de la psychanalyse comme dialectique que s'introduit cet opérateur du sujet. Si je reprends ça, c'est parce qu'on m'a signalé que ce que j'avais dit la dernière fois sur la dévalorisation du transfert avait choqué et avait paru peu compréhensible. C'est pourtant ce que je veux défendre.

Ce sujet, pourquoi fait-il le vide? Il fait le vide parce qu'il s'introduit comme n'étant pas. C'est le vide du non-être. Il s'introduit comme n'étant pas et comme ayant à se constituer dans l'expérience. Par cette seule opération, toutes les déterminations individuelles que la psychanalyse avait énumérées se trouvent suspendues et mises en question. Si on pose en effet le sujet comme ayant à se constituer, c'est qu'il n'est pas déjà là. Il a à se constituer dans la parole telle qu'elle se formule dans l'expérience. Qu'il ait à se constituer, ça veut aussi bien dire qu'il a à se réaliser. C'est dire aussi que dans cette parenthèse la réalité est suspendue. La réalité est au bout sous les espèces de la réalisation.

Ce terme de réalisation du sujet est le terme du Lacan de l'époque, mais c'est aussi bien ce qui est maintenu par la suite, d'une façon plus formalisée, avec le terme d'indétermination du sujet. Je l'ai souligné au début de cette année. L'indétermination du sujet, ça dit bien que ses déterminations, dont on s'imaginait que la psychanalyse avait pour but de les découvrir comme nouvelles, ne sont pas comme telles des déterminations subjectives quand on les suspend à la réalisation du sujet.

Là, évidemment, le sujet n'est pas conçu comme une réponse du réel. Il est défini au contraire comme une réponse du sujet. C'est dire que le sujet est posé par un autre sujet. Ca introduit les paradoxes et le mouvement de la reconnaissance dialectique. Ce que je dis là n'est pas quelque chose que Lacan va laisser à l'écart par la suite. C'est même ce dont on a besoin de se souvenir pour saisir les paradoxes de l'acte analytique tels que je les ai évoqués il y a quelques mois.

Il est clair que la dialectique est saisie par Lacan comme un processus constituant. Ca veut dire que son résultat n'est pas déjà là. C'est en quoi la dialectique comme constituante comporte le créationnisme qui fait la doctrine de Lacan. Créationnisme et non pas évolutionnisme. C'est le coeur même de sa théorie de la métaphore. La métaphore est créative. C'est déplacer dans le langage du structuralisme, spécialement linguistique, une intuition qui appartient à la dialectique. C'est ça le tour de force de Lacan. C'est d'avoir pu passer de cette dialectique à la structure sans que personne n'y voit que du feu, et ce alors que toute la pensée contemporaine était précisément structurée par l'opposition philosophique de ces deux versants.

La dialectique comme constituante dit précisément que le savoir dont il s'agit comme résultat n'est pas le savoir de Dieu. Ca comporte de s'apercevoir en particulier que l'analyste ne saurait s'identifier au sujet supposé savoir. Il est au contraire en fonction comme

condition de cette dialectique constituante. Par là, cette dialectique constituante est aussi bien ce qui fait l'a-cosmologisme de Lacan. Le caractère a-cosmologique de la psychanalyse tient au fait qu'il est possible de créer du savoir qui a des effets dans le réel. C'est pourquoi Lacan s'est occupé de Newton et des autres, jusqu'à l'astronomie capable d'envoyer ses objets dans le ciel. Nous avons là, comme il le dit dans le Séminaire XI, un sillon nouveau dans le réel.

Le caractère constituant du processus traverse donc d'un trait tout l'enseignement de Lacan, et c'est ce que nous faisons avec cette invention de $. Ca fait une différence essentielle dans la pratique même de la psychanalyse par rapport à ceux pour qui le sujet - même s'ils ne l'appellent pas comme ça - est déjà constitué et doit découvrir ce qu'il y a en lui. Le secret de la pratique de l'analyse selon Lacan, ce n'est pas tant qu'il le découvre mais qu'il le crée. Il faut voir évidemment que ça ne peut pas aller jusqu'au bout. Lacan est emporté par son élan dans son "Intervention sur le transfert", puisqu'il ne maintient pas cette marge nécessaire à nous préserver de ce qu'il faut bien appeler un idéalisme dialectique.

La dialectique ici, en dehors du fait qu'elle soit constituante, elle signifie quoi? Elle signifie que le sujet que Lacan amène comme point de vidage de l'univers psychanalytique est fonction d'un autre. C'est un fait: en même temps qu'on amène l'opérateur de vidage, il faut amener un autre. Ca sera d'abord pour Lacan un autre sujet, puis il en marquera la différence par un grand A. Mais, au départ, ça ne signifie rien d'autre qu'un autre sujet, un autre sujet qui dans cette dialectique accompagne le sujet.

A cet égard, je dirai que la psychanalyse comme expérience dialectique s'avère, dans l'avancée de Lacan, comme une condition à l'inconscient structuré comme un langage. La conception dialectique du sujet est le préalable de la conception structurale de l'inconscient. Le concept de l'Autre hérite de la dialectique, c'est-à-dire qu'il est second sujet et fonction. C'est là que Lacan branchera plus tard ce qu'impose la considération structuraliste, à savoir la batterie signifiante. Ce sont évidemment des termes que nous avons déjà évoqués, mais je crois les évoquer ici avec une simplicité de ligne suffisamment articulée, pour que je puisse en faire part à des personnes qui ne suivent pas régulièrement ce que je fais.

A propos de cette "Intervention sur le transfert", il faut quand même que je m'explique sur deux points qui semblaient discutables lorsque j'en ai parlé la dernière fois. Je voudrais d'abord souligner qu'il est légitime de négliger le thème même de ce texte qui porte sur le cas Dora, et ceci afin de le situer dans le déroulement de l'avancée de Lacan. En effet, il faut voir que Lacan amène cette intervention à titre d'exemple. Il l'amène pour exemplifier la psychanalyse comme dialectique. Je vous le cite page 216 où il montre son intention: "je n'aurai pas d'autre dessein que de montrer par un exemple à quelle sorte de propositions on pourrait parvenir." Lacan reste au conditionnel. La question est de voir à quoi conduirait le fait de prendre comme point de départ dans la psychanalyse, la psychanalyse comme dialectique?

Le cas Dora est là un exemple supposé démonstratif. Le cas Dora est utilisé pour une démonstration. Il s'agit d'une démonstration à propos de quoi? Il s'agit d'une démonstration à propos du transfert dans le cas Dora. Pourquoi Lacan choisit-il cet exemple? Parce que, dit-il, c'est le premier cas où Freud reconnaît que l'analyste a sa part dans le transfert. Ca peut tout de suite nous indiquer ce qui aurait pu être en question ici. Ce qui aurait pu être en question ici - et ce texte est plutôt fait pour le démentir -, c'est la dialectique du transfert. Le texte est supporté par cette question: y a-t-il oui ou non dialectique du transfert? Le transfert est-il dialectique?

C'est là, bien sûr, que Lacan amène le concept de contre-transfert, qui pourrait inaugurer

cette dialectique. Mais, évidemment, sa conclusion est toute différente: ce n'est pas du tout dialectique du transfert mais, au contraire, transfert contre la dialectique. Son ambition, page 218, est de voir si on peut obtenir une définition du transfert "en termes de pure dialectique". J'ai déjà marqué la dernière fois ce que signifie ici l'adjectif. Ca signifie une dialectique sans objet. La pure dialectique, c'est la pure dialectique des sujets. L'adjectif a là toute sa valeur. C'est comme cela qu'on peut cocher le progrès éventuel que l'on fait dans l'articulation d'un texte. C'est quand le réseau des termes auxquels ont donne une valeur propre est de plus en plus serré. Pure dialectique, ça signifie donc une dialectique sans objet.

De quoi s'agit-il ici? Où est-ce que ça mène, le transfert et le contre-transfert? Vous pouvez constater que dans ce texte extrême, du transfert, il n'en est pas tellement question. Il est question d'autre chose qui est plutôt en opposition avec le transfert. Ce texte est en fait une intervention sur l'interprétation. C'est la démonstration que l'interprétation, elle, est dialectique. Et toute la question est alors de savoir si la dialectique du transfert et du contre-transfert est une dialectique ou pas. Sur ce point, il faut bien dire que la conclusion de Lacan paraît plutôt négative. Il invite à situer le transfert dans le processus dialectique mais comme un de ses moments de point mort. Non pas comme son moteur mais au contraire comme le point mort du processus dialectique, de ce processus même où l'interprétation, elle, apparaît dialectique.

Je suppose que vous connaissez ce texte et que vous savez que Lacan distingue successivement trois positions de Dora et deux interprétations de Freud qui les scandent, qui scandent ces vérités auxquelles Dora accède. La première, c'est ce qu'elle amène elle-même quand elle se décrit comme victime de son environnement familial. Il faut là une première intervention de Freud pour renverser les choses et faire apercevoir à Dora la part qu'elle-même prend dans cette situation qui lui apparaît comme constituée en dehors d'elle. C'est une intervention de Freud qui déjà porte sur le sujet. Nouvelle élaboration de Dora ensuite, qui met en cause la fonction de son père et la jalousie qu'elle éprouve à l'égard de l'objet d'amour de ce dernier. Surgit alors la seconde interprétation de Freud qui porte cette fois-ci sur l'intérêt de Dora pour la célèbre madame K. Il y a donc tout un processus de renversements. Dora évoque sa jalousie pour madame K. et Freud lui fait apercevoir sa fascination à l'égard de cette dame. On a là une inversion pure et simple que l'on pourrait chiffrer par un + et un -. A chaque fois l'intervention freudienne apparaît comme opératrice d'une inversion.

Puis vous savez que la cure s'interrompt et que Lacan attribue cette interruption à la troisième intervention manquée de Freud, qui consiste à offrir monsieur K. comme voie à Dora. Il y a là une méconnaissance, à l'époque, de ce qu'on peut considérer être la position homosexuelle de l'hystérique, et la valorisation d'une normalité sexuelle qui voudrait que ce soit un homme qui soit l'objet de Dora. C'est à ce moment-là seulement que Lacan fait intervenir le transfert en disant que c'est à cause de son contre-transfert que Freud a manqué sa troisième intervention. Ce contre-transfert se trouve là uniquement défini par la somme des préjugés de l'analyste.

Ce que propose Lacan comme définition du transfert, c'est quoi? Le transfert négatif de Dora qui lui fait prendre la porte est considéré comme une entité relative au contre-transfert, et la définition du contre-transfert en termes de pure dialectique, c'est, si l'on veut, l'inégalité de l'analyste devant le processus dialectique que lui-même met en place. Il y a là une errance de l'analyste, mais c'est aussi bien un moment important. Lacan dit que c'est un moment-pivot de l'orientation de la cure. La dialectique du transfert est essentiellement

celle du contre-transfert et du transfert négatif du patient. C'est évidemment d'une grande importance pour ce qui est de la formation professionnelle de l'analyste.
Le texte de Freud sur Dora et l'accentuation qu'en fait Lacan restent bien sûr importants, mais je souligne qu'ici on voit l'idéal qui se profile, à savoir l'idéal d'une psychanalyse qui serait une dialectique sans transfert, c'est-à-dire une série de renversements successifs par l'interprétation, où l'analyste, étant adéquat à sa fonction dialectique, n'interviendrait pas par le contre-transfert. Ici, c'est essentiellement marqué comme transfert négatif, et je dois dire que c'est même là l'incidence qui paraît essentielle à Lacan quand il prend les choses par ce biais. Il définit avant tout le transfert comme négatif et comme étant une réponse à l'erreur de l'analyste induite par son contre-transfert. Autrement dit, nous avons là l'idéal d'une analyse qui serait de pure dialectique, et où le moment de transfert, situé à un point de ce processus dialectique, apparaît comme un point mort, comme un point d'arrêt de ce processus.
Quant à l'interprétation, elle est, sans équivoque, bien dialectique. Ca montre la pertinence du thème des prochaines Journées de l'Ecole de la Cause freudienne intitulées "Transfert et interprétation". Il est clair qu'ici on a plutôt une antinomie entre transfert et interprétation. Le transfert apparaît comme une réponse à l'interprétation de contre-transfert. A cet égard, on voit la valeur que prendrait, dans cette analyse comme dialectique, la neutralité de l'analyste. Cette neutralité signifie la maîtrise du contre-transfert et permet à l'analyste de se situer dans sa position de pur dialecticien.
Ca me paraît maintenant être le moment de vous indiquer comment ce cours se poursuivra pendant mon absence. J'ai demandé à Michel Silvestre de tenir la première séance sur précisément ce thème du transfert. Michel Silvestre a fait un recensement de la théorie du transfert chez les auteurs de l'Internationale, pour le confronter à l'enseignement de Lacan. C'est une étude extrêmement exhaustive dont il pourra vous donner un résumé, un aperçu.
Pour le second exposé, la fois suivante, Guy Clastres, qui comme Michel Silvestre me fait l'amitié d'être un de mes auditeurs ici, développera quelque chose qui est également congruent avec ce qui s'est débattu ici cette année, à savoir la fonction du nom de Freud, de la référence à Freud dans l'histoire de la psychanalyse. Il ne suffit pas, en effet, de poser que Freud a inventé le dispositif analytique dans le transfert, il faut encore mettre en valeur que Freud, qui se réclamait du père dans son opération, voire du père originaire, est devenu le Un-père - c'est la thèse de Guy Clastres - qui change la nature de l'Autre. Ce changement dans l'Autre est bien ce à quoi l'acte psychanalytique de Lacan nous introduit. C'est bien aussi ce à quoi nous introduit le processus constituant de l'analyse, à savoir que l'Autre n'est pas figé. L'Autre se transforme dans l'analyse, et il s'y transforme si bien que Freud y a sa place comme référence. Ces exposés se dérouleront donc pendant mon absence. Ca ne m'empêchera pas d'en prendre connaissance et de rebondir moi-même à partir d'eux, tout en vous faisant part de l'Autre que j'aurai trouvé là-bas.
Je crois avoir justifié cette dévalorisation du transfert par Lacan, et je dirai que c'est même ce qui me paraît indispensable pour saisir ce sur quoi porte le travail de Lacan par la suite.
Nous avons là le degré zéro de la théorie du transfert. On peut dire que c'est un transfert qui apparaît avant tout défini comme un transfert de personnages, comme un transfert de rôles. C'est donc un transfert qui est parent de la répétition parentale, de la répétition de rôles. En même temps, il apparaît comme déjà lié aux modes de constitution des objets pour le sujet. C'est évidemment par là qu'on s'échappe de la pure dialectique. En effet, d'emblée, pour rendre compte de cet achoppement du processus dialectique comme processus de part en part subjectif, pour rendre compte de ce qui, là, bloque, arrête ce processus purement

subjectif, le premier recours est évidemment de penser qu'il y a une incidence de l'objet, et cela de quelque façon qu'on le définisse. Ici, c'est essentiellement une incidence de l'objet imaginaire, mais si on sonde ce texte, on y voit déjà les éléments constitutifs de toute théorie du transfert.

Le transfert est situé d'emblée comme obstacle, comme inertie, comme stagnation dans le processus de la cure. Ce qui est là strictement non localisable, c'est au contraire le transfert comme moteur de la cure. Ce qui apparaît comme moteur de la cure ne passe pas au niveau du transfert, c'est-à-dire par rapport à l'objet, mais au niveau du rapport de sujet à sujet. Vous avez donc déjà, développé d'une façon unilatérale, le transfert comme une résistance. Ce que Lacan, à propos du cas Dora, définit comme une stagnation du processus dialectique, c'est un certain mode de fermeture de l'inconscient, c'est-à-dire une interruption de cette suite de renversements dialectiques, une interruption de ce que Lacan appellera la communication inconsciente.

Ce qu'il met en valeur, là, Lacan, c'est le transfert comme imaginaire. C'est pourquoi il parle du leurre du transfert. On sait qu'il situera ça sur l'axe a - a', sur l'axe imaginaire du moi et du petit autre. C'est pourquoi vous avez une définition du transfert à partir de termes d'une pure dialectique et non pas à proprement parler une dialectique du transfert. Lacan commence en effet à réserver le terme de dialectique quand il s'agit du sujet. Dans ce texte, le transfert est situé seulement sur l'axe imaginaire et non pas sur l'axe symbolique des relations du sujet à l'Autre. Ce qui est décrit là, nous le retrouverons plus tard comme une interruption du rapport du sujet à l'Autre par l'interposition de l'axe imaginaire, mais "Intervention sur le transfert" de 1951 situe uniquement le transfert sur l'axe imaginaire.

Il y a là un partage des eaux. C'est clair. Le transfert est-il seulement résistance de transfert? Le transfert est-il seulement fermeture de l'inconscient? Est-il seulement situé sur l'axe imaginaire?

Le paradoxe que Lacan souligne dans le Séminaire XI, c'est que, au contraire de cette théorie, le transfert dans la psychanalyse est condition de l'interprétation. Ce point est strictement incompatible avec ce qui est développé dans "Intervention sur le transfert", où le transfert est ce qui interdit l'interprétation. Tout le schéma de Dora est fait pour montrer que le transfert interdit l'interprétation d'une façon radicale. Le transfert comme condition de l'interprétation, ça vous indique, dans ses grandes lignes, une avancée de Lacan, une avancée qui consiste à développer le transfert en tant qu'il est aussi bien situé sur l'axe symbolique. Sur l'axe symbolique, le transfert est condition de l'interprétation. C'est le progrès que l'on peut suivre, pas forcément thématisé comme tel, à travers l'enseignement de Lacan. La théorie du transfert se trouve fondée dans l'ordre symbolique, fondée dans l'Autre avec un grand A. Je ne vais pas en suivre les méandres, puisque ce qui nous intéresse, ce sont les points d'accrochage.

Quel sens cela a-t-il de fonder le transfert dans l'Autre? C'est évidemment ce à quoi on est obligé si on admet que le transfert est la condition de l'interprétation. Une interprétation, ce n'est pas forcément génial. Pour que les interprétations fassent de l'effet, il faut qu'il y ait, de l'autre côté, le répondant d'une certaine bienveillance. L'interprétation de Freud à propos de Dora est de l'ordre d'un vous y êtes bien pour quelque chose, mais, pour que ça fasse de l'effet, il faut qu'il y ait un contexte favorable. Il faut avoir à la bonne le locuteur, l'interprète, pour accorder une valeur de remaniement à ses dits. C'est ce qui fait que je ne vous conseille pas forcément d'aller raconter au dehors les interprétations qu'on vous a faites. Ca ne consiste pas. Enfin, ça dépend... On m'a écrit des interprétations que j'ai pu faire, et, à les relire, je les trouve finalement bien venues. Mais c'est aussi bien un retour de

transfert.
Ce transfert, c'est donc bien parce qu'il est condition de l'interprétation qu'on a besoin de le fonder dans l'Autre. Par où le fonder dans l'Autre? Il faut bien dire que c'est un problème. C'est un problème de trouver la jonction entre le transfert imaginaire et le transfert symbolique qui est exactement transversal au premier. Il faut faire intervenir là la fonction de la vérité. C'est dans la relation à la vérité qu'on a une chance de rendre compte du transfert comme symbolique et du transfert comme imaginaire. Cette relation suppose confondre le transfert dans la relation à l'Autre comme lieu de la vérité. A ce moment-là, je dirai que la relation imaginaire elle-même pose une nouvelle valeur d'être rapportée - même s'il s'agit évidemment toujours d'amour ou de pas d'amour - à la tromperie de l'amour, comme faisant de l'amour lui-même ce qui témoigne par excellence de la tromperie. A cet égard, ce qui apparaît comme déterminant, c'est l'axe symbolique de la relation à la vérité. Dans la tromperie de l'amour, tout le sujet se rejette sur l'axe imaginaire.
Nous touchons là une articulation extrêmement fine, extrêmement précise, qui vous rend compte du même coup des deux versants du transfert. C'est ce que vous trouvez dans le Séminaire XI, et je voudrais vous le faire sentir d'une façon plus saillante que je ne l'ai fait naguère en commentant ces thèmes.
Si vous avez lu ce Séminaire XI, vous savez que le transfert est traité comme le troisième concept fondamental. Puis, comme quatrième concept, vous avez la pulsion. Puis enfin, en une sorte de retombée après coup, le transfert revient. Il revient une fois qu'on été introduites les catégories de l'aliénation et de la séparation. C'est ce qui ici peut nous faire faire un petit parcours.
Le transfert dans l'ordre symbolique est défini par rapport à l'Autre, mais où se situe-t-il par rapport à l'aliénation et à la séparation? En un premier sens, le transfert est évidemment présent dans l'aliénation. Il est même si présent que c'est à partir de sa structure même que Lacan écrira l'algorithme du transfert. Vous savez que dans l'aliénation le sujet est dans la position du ça parle de lui. C'est, en fait, une position de certitude. Elle l'est tellement qu'on peut la dire même paranoïaque en son fond. Par contre, la séparation s'introduit comme opération à partir d'une question - non pas forcément un doute mais au moins une question - une question qui est: Que veut-il? A cet égard, la séparation s'introduit à partir de la question que le sujet se pose quand une chaîne signifiante s'adresse à lui: Que veut-il, l'Autre? Que me veux-t-il? C'est aussi, si l'Autre est interprète: Que veut-il me dire?
Ma petite balayette, là, est plus difficile à manier que celle de Lacan, puisqu'elle n'est pas extérieure mais intérieure. Cependant je balaie quand même, car rien qu'en disant ça, j'espère que je vous fais saisir en quoi Lacan peut dire, dans ce Séminaire XI, que c'est par la séparation que pointe à proprement parler le champ du transfert. Il faut être clair: ça nous amène à une nouvelle théorie de la résistance de transfert, et je dirai, pour vous donner les lignes avant même de vous les incarner, qu'il faut bien sûr distinguer l'aliénation de transfert et la séparation de transfert.
L'aliénation de transfert, c'est ce dont Lacan, dans ce Séminaire XI, rend compte sous les espèces du sujet supposé savoir. Mais ce qui est plus secret, c'est que le transfert à proprement parler, quand il se présente dans l'expérience comme obstacle au processus constituant, s'introduit par la séparation. Le sujet, à cette question, apporte la réponse. Il apporte d'abord la réponse de sa propre disparition. Au fond, cette question de que veut-il, c'est celle-là même du désir de l'analyste. Lorsque le sujet apporte la réponse de sa propre disparition, il répond au désir de l'Autre que comporte l'interprétation. L'interprétation n'a de valeur qu'à se régler sur ce qu'elle comporte comme désir, sur sa marge comme désir.

C'est au point que l'interprétation à proprement parler est sa propre marge. L'interprétation n'est pas un dit logique. C'est un dit qui comporte que le sujet y apporte la réponse par l'objet, par l'objet qu'il est. C'est en quoi Lacan peut faire de ce désir de l'analyste, le pivot même du transfert. Ce que le sujet apporte à la question ouverte par le désir de l'analyste, c'est d'abord son image, son moi. C'est précisément le narcissisme de l'amour. C'est même de là que Lacan est parti dans son rapport de Rome, à savoir que la règle analytique par elle-même, par le fait qu'elle libère le sujet d'obligations que font valoir d'autres discours, l'invite à concentrer ce qu'il dit sur le moi comme point focal de l'imaginaire.

Eh bien, ici, il faut dire que c'est au temps de la séparation que le sujet est conduit à apporter la réponse sous les espèces d'abord de son image. Nous pouvons écrire ça ainsi: i(a). C'est en quoi l'amour ou la fonction narcissique apparaît comme la réponse au désir de l'Autre, au désir de l'analyste tel qu'il est marqué au temps de la séparation. C'est évidemment l'amour qui répond à la supposition de savoir que comporte l'interprétation. C'est aussi en quoi Lacan peut dire que le désir est la seule issue à l'aliénation.

Introduire le transfert de la séparation montre qu'on ne peut pas se contenter en retour de seulement situer l'obstacle au transfert comme symbolique sur l'axe imaginaire. Et donc, ça introduit la question: qu'est-ce que l'amour? C'est là que Lacan rompt, dans ce Séminaire XI, avec la théorie de situer simplement l'illusion de transfert sur l'axe imaginaire. Si on considère simplement les deux termes du transfert comme imaginaire et du transfert comme symbolique, on doit considérer que le transfert est la mise en acte de l'illusion de l'inconscient. Mais le moment où Lacan, dans ce Séminaire XI, fait son avancée sur le transfert, c'est quand il formule que le transfert est la mise en acte de la réalité de l'inconscient comme réalité sexuelle. Ca veut dire que son objectif est de montrer que ce qui interrompt le transfert comme symbolique n'est pas seulement le transfert comme imaginaire, n'est pas seulement la fonction i(a) qui résume l'axe a-a', mais l'objet a comme témoignant de la réalité de l'inconscient comme réalité sexuelle.

Le problème auquel Lacan répond dans ce Séminaire XI, c'est celui de la jonction de l'articulation signifiante avec la réalité sexuelle. C'est dire que le signifiant n'est pas de soi-même lié à cette réalité sexuelle. La dialectique telle qu'elle est là présentée, vous pouvez remarquer qu'elle n'est pas une dialectique sexuelle. La question est posée au contraire sur ce qui fait la jonction entre l'articulation signifiante ou la dialectique et la réalité sexuelle.

La position de Lacan est de dire que ce qui fait jonction, c'est le désir. C'est le désir qui, d'un côté, est la métonymie de l'articulation signifiante, et qui, de l'autre côté, est accroché à la réalité sexuelle. J'ai articulé cela il y a deux ans et demi, mais j'essaye ici de faire valoir comment Lacan est conduit à chercher des médiations, des médiateurs entre le versant dialectique ou signifiant et le versant de la réalité sexuelle, et cela de la même manière qu'il est conduit à désintriquer la théorie de l'interprétation et la théorie des pulsions dans le rapport de Rome.

Le désir est bien l'instance du transfert. Lacan pose la question dans le Séminaire XI: quelle est l'instance du transfert? Est-ce que c'est le désir? Et il répond oui et non. Il répond oui et non parce que le désir qui est l'instance du transfert, c'est le désir de l'analyste. A cet égard, on saisit en quoi l'effet de transfert - et là c'est toujours la structure de "Intervention sur le transfert" qui opère - s'oppose à la révélation de vérité. On saisit aussi en quoi la tromperie de l'amour est ce qui répond à l'Autre de la vérité comme au savoir supposé. Au fond, entre l'aliénation transférentielle et la séparation transférentielle, ce qui fait bascule et fait valoir le transfert comme phénomène, c'est le désir de l'analyste en tant que la question que veut-il.

Nous pouvons situer là la résistance du transfert. La résistance du transfert, c'est la réponse au désir de l'analyste en tant que ce désir est inclus dans l'interprétation. Il est même identique à cette interprétation. Au fond, la réponse, c'est: qu'il m'aime! C'est alors aussi bien ce qui introduit dans le transfert l'idéalisation et l'identification. C'est là que l'analyste doit savoir aller au-delà de ce désir de l'analyste comme simple interprétation. Il a à se vouer à être lui-même l'objet a comme séparateur.

En vous indiquant cette mise en place, qui pour moi répond aussi bien au travail de la Section clinique cette année sur le transfert, nous retrouvons ceci, que le rapport de Rome de Lacan doit foncièrement se lire et se critiquer à partir de son texte intitulé "Position de l'inconscient" et à partir du Séminaire XI.

Pour vous donner aujourd'hui une conclusion, je vais mettre d'abord l'accent sur le fait que c'est bien cet extrême de confiance dans la pure dialectique de l'analyse qui conduit Lacan, dans le rapport de Rome, à assigner l'intégration du particulier dans l'universel comme fin d'une cure analytique. La dernière fois, j'ai déjà signalé que c'était là le vecteur qui oriente son enseignement depuis l'après-guerre et jusque dans le rapport de Rome. Ce qui oriente son enseignement à cette époque, c'est la visée de l'intégration du particulier dans l'universel, et c'est bien pour avoir eu cette visée excessive que Lacan a pu mettre en valeur le particulier de l'objet a - le particulier de l'objet a comme précisément ce qui fait barrage au mirage d'une intégration du particulier dans l'universel.

L'universel, de toute façon, il est au bout de la dialectique. Lacan le dit d'une façon très ramassé en indiquant que la dialectique n'est pas individuelle. La conclusion - vous en avez l'exaltation à la fin du rapport de Rome -, c'est qu'une analyse débouche évidemment dans la cité. C'est une position platonicienne et hégélienne. Dans la dialectique, on est pris avec tous. Chacun y est pris avec tous. Vous connaissez les formules de Lacan sur l'analyste comme médiateur entre l'homme du souci - là c'est le côté Heidegger - et le sujet du savoir absolu à la Hegel.

Il faut bien voir que c'est contre cette position que Lacan s'élèvera par la suite. Il pensera qu'il n'y a pas d'issue possible de l'analyse dans l'intégration du particulier dans l'universel. Il n'y a d'issue que dans une mutation du particulier. La traversée du fantasme n'a sa valeur dans l'analyse que dans la mesure où, malgré le désir que le névrosé peut en avoir, il n'y a pas d'intégration dialectique du particulier dans l'universel. Les formules mêmes de la sexuation de Lacan sont bien faites pour démentir cette intégration du particulier dans l'universel: le particulier s'en va d'un côté et l'universel de l'autre. L'universel, quand il veut se former comme universel, eh bien, on constate qu'il est incomplet. Et quand il renonce à l'universel, il est inconsistant. Ca ne permet en aucune façon l'intégration du particulier dans l'universel.

D'autre part, à propos de la vérité, je voudrais signaler que très vite chez Lacan - et c'est là que d'emblée sa construction excède l'hégélianisme - la vérité dit je parle. Cela dès 1955. Ce je parle, est-ce que c'est dialectique? Je ne le pense pas. Je mens, c'est dialectique. C'est le fameux paradoxe. Vous savez que le je mens n'est pas une parole vraie. Mais quand je dis je parle, c'est vrai. Il faut l'admettre: c'est vrai. C'est la façon la plus simple de définir ce que Lacan appelle une parole vraie en tant qu'identique à ce dont elle parle. Dire je parle, ce n'est pas une description, c'est un acte. C'est à proprement parler ce que, depuis, on a appelé un performatif. A cet égard, le je parle fait valoir en soi-même la fonction constituante de la parole. Je parle, ça ne veut pas dire que c'est exact. Ce n'est pas une description exacte. Ca se vérifie par l'identité avec ce dont ça parle. Maintenir le champ de la vérité est alors nécessaire, ne serait-ce que pour ça, ne serait-ce que pour qu'on ne fasse pas l'erreur de

croire que la vérité de ce dont il s'agit serait par exemple le phallus.

Ce phallus, il faut bien sûr l'amener ici, puisque les Mystères antiques promettaient précisément une initiation au phallus comme vérité, faisant du semblant par excellence, du semblant phallique, la vérité. Eh bien, ce qui nous en préserve - et là je fais référence à un tout autre pan de l'enseignement de Lacan -, c'est qu'il importe beaucoup de distinguer la place du semblant et la place de la vérité. Bien qu'on dise que la vérité ait structure de fiction, il ne faut pas aller à s'imaginer que la vérité est le semblant, sinon on finit tout droit aux Mystères. C'est bien à ça que les psychanalystes sont conduits quand ils font du génital le fond de l'affaire.

Je dirai que l'hystérie peut-être là-dessus indicative. En effet, le paradoxe de l'hystérie, c'est qu'en tant que sujet, c'est-à-dire en tant que ce qui occupe normalement la place de la vérité, elle en vient à tenir la place du semblant. Déplacer la vérité au semblant, c'est ce qui se traduit dans le phénomène du sentiment de tromperie, du sentiment d'être pipé dans son être. C'est là proprement la confusion de la vérité et du semblant. Ca exige en même temps du partenaire le savoir du semblant. L'hystérie, ce n'est pas seulement de s'accommoder du sujet supposé savoir, c'est aussi exiger un sujet semblant savoir, c'est-à-dire, aussi bien, un sujet qui a de la distance par rapport à ce savoir. Il s'agit de façon inconsciente de réduire l'homme au petit garçon, au bébé. A l'occasion, dans l'expérience, cette exigence prend une forme plus sophistiquée qui vous a été signalée par Françoise Gorog à une des dernières conférences de l'IRMA, à savoir la forme d'une exigence d'humour. Ca ne peut se formuler que d'une position que j'appelle le surmoi féminin.

Ce transfert que j'ai ici évoqué à partir de la séparation, il conduit à l'occasion l'analyste à vouloir opérer comme l'hystérique, c'est-à-dire opérer à partir non pas du savoir mais du non-savoir. L'opération hystérique consiste effectivement à se révéler en tant que sujet par son non-savoir, tout en dissimulant et voilant ce qu'ici on pourrait bien appeler, pour rendre à la vérité son nom grec, l'alèthéia. Vous avez là le petit a de alèthéia, le petit a de vérité. Cette position hystérique, on peut être sûr qu'elle provoque l'amour de transfert. C'est celle-là même que Socrate met à profit.

C'est aussi bien ce qui montre que Lacan ne s'en est pas tenu à identifier l'analyste à Socrate comme dans l'après-guerre. Le discours analytique comporte au contraire une tout autre façon de faire avec le transfert. Il s'agit en effet, contrairement à Socrate, d'arriver à ne pas se prendre les pieds dans l'amour de transfert. C'est évidemment une des déviations à laquelle a donné lieu l'enseignement de Lacan: l'analyste s'imagine devoir opérer dans l'analyse comme l'hystérique. D'où la vogue, à un moment, de penser que ce qui opère dans l'analyse, c'est le non-savoir. Je faisais moi-même écho à ça au début de ce cours en évoquant le trop-plein de savoir dont on pourrait en tant qu'analyste vouloir s'alléger. Eh bien, disons-le, la position de Lacan, celle qui donne son statut à l'acte de l'analyste, est distincte: "Pour se mesurer à la vérité, on fera toujours mieux, pour l'approcher, de se munir d'un savoir lourd." Ca vaut mieux, car si l'analyste fait l'hystérique, c'est-à-dire veut se faire aimer pour son non-savoir, "on ressort de là tenant, bon chien, entre ses dents sa propre charogne". Ce que dit là Lacan, ça veut dire une chose bien précise. Ca veut dire que si on veut se faire aimer pour son non-savoir en $, ça finit par sortir là, en a:

non savoir    $        opération hystérique

a    aletheia

En fait, ce dont il s'agit, c'est de commencer par là, c'est de commencer par sa propre charogne.
Eh bien, j'arrête là-dessus. La semaine prochaine, je vous donnerai ma dernière conférence d'avant mon départ. La fois suivante, dans quinze jours, vous entendre Michel Silvestre sur le transfert, et ensuite, la semaine suivante, Guy Clastres sur Freud et le père.

DES REPONSES DU REEL XVIII

Jacques-Alain Miller

Cours du 2 mai 1984

Je suis déjà un peu parti... en esprit. Ca ne m'empêche pas de faire réflexion sur le fait que la disparition de Lacan, qui se traduit par l'interruption de son avancée, ne m'a pas conduit - je le constate - à faire comme s'il était pensable de prendre le relais à son dernier mot. Ca ne m'a pas conduit, par exemple, comme ça a été tenté, à poursuivre l'investigation du noeud borroméen qui a occupé Lacan presque exclusivement depuis 1974. L'interruption de l'avancée de l'enseignement de Lacan m'a au contraire plutôt reconduit - il faut bien que je m'en aperçoive - au commencement de cet enseignement. Donc, non pas le dernier mot, mais le premier mot.
J'ai cherché à déchiffrer ces premiers mots. Je l'ai fait sentir, la dernière fois, avec une note qui n'était pas exempte d'un certain pathétique et qui portait sur la vérité et le savoir chez les élèves de Lacan. A vrai dire, ce pathétique du rapport entre vérité et savoir, il est chez les élèves de Lacan comme il l'est chez les élèves de Freud et comme il l'est chez les élèves en général, chez les disciples qui peinent dans cette antinomie. Comment être disciple d'une vérité et non pas seulement disciple d'un savoir? Je vous ferai d'ailleurs remarquer que c'est le problème de Lacan, et qu'il a mis du temps à trouver comment traiter le savoir accumulé par Freud à partir de la vérité freudienne.
Ce que j'appelle "L'orientation lacanienne" - c'est le titre sous lequel je place mes cours depuis longtemps -, c'est le tracé de la vérité dans le savoir. Comment juger le savoir à partir de la vérité? C'est, en tout cas, en faisant tout le contraire de ce qui réclamé par la pédagogie professionnelle telle qu'elle pèse et pèsera toujours davantage sur nous. C'est en faisant le contraire d'une dogmatique. "L'orientation lacanienne" est le contraire d'une dogmatique, puisque ça s'appuie, dans le mouvement même, sur l'inversion des thèses. Ce n'est pas que Lacan n'ait pas toujours dit la même chose, mais c'est aussi qu'il a souvent dit exactement le contraire sur des points fondamentaux. Au niveau du savoir, nous serions devant quelque chose qu'il faudrait traiter comme des contradictions. Mais nous, nous ne traitons pas ces énoncés de Lacan comme du savoir de Lacan. Nous traitons ces thèses dans le mouvement où la vérité répercute cet enseignement. Et, dans ce mouvement, on peut accorder une thèse et son contraire sans que cet enseignement devienne pour autant trivial, comme on dit en mathématiques.
De me sentir un peu loin d'ici me fait apercevoir les traits particuliers de ce que j'ai à faire ici et de ce que j'y fais. C'est ainsi que dans le tracé de cette vérité, je vous ai marqué les scansions suivantes. La première, celle du point de départ, celle du stade du miroir, c'est la scansion du narcissisme. La seconde, c'est celle de la psychanalyse dialectique. La troisième, c'est celle de l'inconscient structuré comme un langage. Nous avons là les trois

premières scansions de l'orientation de Lacan. Je ne considère pas pour autant qu'elles soient dépassées. Je dirai même que cette tripartition du narcissisme, de la dialectique et de la structure, on pourrait voir ce qu'elle donne à être comparée à la tripartition du symbolique, du réel et de l'imaginaire.
Cette année, prenant pour thème le sujet comme réponse du réel, j'ai pu faire valoir ce que j'avais déjà amené à ce cours il y a deux ans, à savoir que le sujet, tel que Lacan en fait l'opérateur de vidage du savoir psychanalytique, est amené pour résoudre l'antinomie de la vérité et du savoir au profit de la vérité. Il balaie et vide ce qui s'est accumulé de savoir sur l'imaginaire dans la psychanalyse. Nous, à propos de Lacan, nous sommes en peine de trouver - je l'ai déjà dit - un opérateur de vidage. Dans ce défaut où nous sommes, je peux dire que j'avais trouvé - et pour l'instant ça fonctionne encore - quelque chose qui fait fonction d'opérateur de vidage du savoir. Ce que j'avais trouvé, c'est le retour à la clinique. Ce retour continue de marquer effectivement les travaux de l'Ecole de la Cause freudienne. En appeler à ce retour à la clinique, c'est l'équivalent d'une opération de vidage du savoir accumulé dans l'enseignement de Lacan. C'est un vidage qui suppose qu'on mette l'enseignement de Lacan au travail, dans une autre perspective qui, pour chacun, puisse avoir des effets de vérité. Il suffira, dans l'avenir, que l'on compare les productions de l'Ecole Freudienne de Paris et celles de l'Ecole de la Cause freudienne - ça sera, à mon sens, tout à l'avantage de la seconde - pour qu'on voit comment s'est inscrit cet opérateur dans le réel de cette expérience.
Mais enfin, cet opérateur de vidage que j'ai proposé ne fait que tenir la place de ce à quoi nous pouvons aspirer comme fonction épistémique. Ce qu'il y a d'essentiel à trouver du point de vue épistémique, c'est comment on peut vider l'épistémè au profit, si je puis dire, de l'alèthique. Il ne s'agit pas simplement de se débarrasser du savoir, mais qu'en vidant ce dernier pour faire place à la vérité, celle-ci trace son sillon dans ce savoir. Ce vidage est aussi bien celui qui s'avère nécessaire aux origines mêmes du sujet cartésien qui ne se pose que comme le résultat vidé du savoir antérieur.
Ce sujet comme réponse du réel, Lacan l'a d'abord amené comme le corrélat du sens et le corrélat d'un autre sujet. Eh bien, cette position - si c'est à partir d'elle que l'on définit l'analyse - est à l'opposé de la psychologie comme psychologie de l'individu tout seul. Ce qui est à l'opposé du sujet tel que Lacan l'amène, du sujet comme en supposant un autre, c'est l'homo psychologicus, dans la mesure où ce dernier n'en suppose pas un autre, dans la mesure où l'on s'imagine pouvoir saisir ses fonctions et propriétés en tant que tel, c'est-à-dire en tant que seul. A cet égard, cet antipsychologisme, dont nous sommes les héritiers, ne ressortit pas aux derniers moments de l'enseignement de Lacan. Il ressortit au moment de la scansion de la psychanalyse comme dialectique. Vous constaterez que, dans la première scansion, le terme de psychologie est par Lacan prodigué.
Ce sujet donc, c'est l'instance qui comprend le sens, de même que tout sens vaut pour un sujet. Je vous ferai remarquer en passant que c'est une thèse exactement contraire à ce à quoi le mouvement de la vérité conduit Lacan. C'est strictement contraire. Ce qui est ici dialectique, c'est quoi? Cette définition de la dialectique est d'abord une dynamique, un mouvement, une transformation qui suppose précisément qu'ont ait l'index. L'index de cette transformation, pour Lacan, dans cette seconde scansion, ce sont les manifestations du sujet. Dans la dialectique, le sujet se manifeste. Ca aussi, c'est ce que nous n'admettons plus. Nous n'admettons plus le sujet que comme ce qui se représente par un signifiant pour un autre signifiant. Il y a une opposition entre se représenter et se manifester. C'est même exactement le contraire.

Ici, nous avons donc une manifestation du sujet. Il y a dialectique à partir du moment où, pour poser ces manifestations du sujet, il en faut un autre, de telle sorte que ce qui a lieu ici pour l'un dépend de ce qui a lieu là pour l'Autre. C'est une définition qui introduit ce qu'on pourrait appeler le feed-back dialectique. Ca introduit une dynamique de va-et-vient qui est celle-là même que Lacan exemplifie dans son "Intervention sur le transfert". La psychanalyse comme expérience se caractérise alors par le rôle spécial qu'elle attribue à un de ces deux sujets, qui ne se comporte pas naturellement mais à partir de considérations de technique psychanalytique, par quoi il est en mesure d'avoir une incidence sur ce qui se passe chez l'autre sujet, et cela précisément par la façon dont il se manifeste, à savoir qu'il se manifeste peu, ce qui laisse toute la place aux manifestations de l'autre. S'il se met dans la position de comprendre le sens, de ce sens il en émet peu.

Je dirai d'ailleurs que ce schéma du feed-back dialectique est celui qui structure le Graphe de Lacan, et que pour ce qui concerne l'orientation dialectique, c'est bien ainsi également que je l'entends. C'est ce qui nous oppose à une dogmatique. Poser, chez Lacan, une thèse et sa conséquence, ça revient sur la première thèse et ça la modifie. Poser la psychanalyse comme dialectique libère l'inconscient structuré comme un langage, et le retour de l'inconscient structuré comme un langage ébranle la psychanalyse comme dialectique et la refonde, la rend impossible comme telle. Nous n'avons pas là un développement qui serait une évolution linéaire, nous avons des scansions.

Cette psychanalyse comme dialectique, dans sa continuité propre, peut donner des formules de la fin de l'analyse qui sont autres que la réalisation du sujet, c'est-à-dire l'unification du sens. Ce terme de réalisation du sujet est le terme clé de cette fin de l'analyse telle que vous la trouvez mentionnée dans le rapport de Rome. Chacun pourra mesurer l'avancée de Lacan à ce que cette problématique de la réalisation du sujet ait pour terme - et nous vivons encore là-dessus - sa destitution. La fin de l'analyse sera définie non plus à partir d'une supposée réalisation du sujet, mais, au contraire, à partir d'une destitution du sujet. Quand Lacan, en 1967, parle de destitution subjective à propos de la passe, vous pensez bien que ce à quoi il répond, c'est au Lacan du début des années 50, celui qui invoquait la réalisation subjective. Faute de mettre ça en parallèle, le terme de destitution peut paraître saugrenu. Ca montre en quoi l'enseignement de Lacan n'est pas une dogmatique, contrairement à ce qu'on a pu penser. Ce n'est pas un choix que nous faisons dans la présentation que nous en donnons. Après tout, nous pourrions aimer y trouver un dogme. Ca pourrait nous satisfaire. On pourrait être satisfait de trouver au moins un point qui soit dogme dans cet enseignement. Mais c'est justement à ça qu'il faut renoncer.

De la même façon, à l'endroit de Freud, Lacan a pu apercevoir, contrairement au traitement de Freud par les postfreudiens, qu'il n'y avait pas de dogme. Pour donner sa juste place à quelque énoncé que ce soit de Freud, on est obligé de se demander ce qu'il veut dire par là. C'est évidemment plus difficile que de simplement se mettre dans le fil de l'aliénation signifiante induite par un auteur. C'est au contraire lire à partir de la séparation et non à partir de l'aliénation, c'est-à-dire lire à partir du désir de l'Autre.

Cette question entre réalisation et destitution, on peut dire que Lacan l'a certainement réglée, mais il n'empêche que chaque analyste qui se recommande de l'orientation lacanienne a à répondre, pour son compte, du choix qu'il fait entre réalisation et destitution comme fin de l'analyse. Evidemment, dans la conception de la réalisation, on peut admettre que l'analyse soit infinie. Cette réalisation comme intégration du particulier à l'universel peut très bien être présentée comme un travail infini. A cette date, Lacan ne critique nullement le terme freudien d'analyse infinie. La réalisation subjective s'accommode très

bien de ce report à l'infini de l'achèvement de la tâche. C'est seulement à partir de la destitution subjective que s'impose la finitude de l'expérience analytique.
Ce qui m'intéresse donc à cet égard, c'est - je l'ai dit - le préstructuralisme de Lacan. Le préstructuralisme de Lacan, c'est ce qu'on pourrait appeler son dialectisme, qui est une scansion, et qui, en même temps, continue de marquer son abord et sa terminologie, même si le noeud borroméen se présente, il faut bien le dire, avec un minimum de dialectisme. Le dialectisme de Lacan, c'est ce qui a permis "de déblayer l'imaginaire comme trop prisé dans la technique". C'est une citation de Lacan et vous voyez que quand je parlais de vidage, j'étais au plus près de la question. C'est une affaire d'encombrement, et nous n'avons pas beaucoup d'efforts à faire pour nous y reporter, puisque cet encombrement est exactement notre situation.
Ce déblayage a été - je l'ai déjà dit - nécessaire. Ce déblayage de l'imaginaire par le sujet a été nécessaire à Lacan pour l'introduction de la structure. Il n'empêche que son enseignement est habité par la tension qu'il y a entre dialectique et structure. Le premier mérite de cet enseignement, c'est qu'il y ait cette tension, alors que toute la culture de l'époque, pendant les années 50-60 en France, est au contraire portée à résoudre la question par ou dialectique ou structure. Quand les historiens essaieront de mettre en place ce champ où nous avons barboté, ils s'apercevront que quand les structuralistes, porteurs d'une idéologie nouvelle, ont émergé, ils l'ont fait précisément contre la dialectique. On peut prendre comme exemple La Pensée sauvage de Lévi-Strauss. C'est un ouvrage qui est bien de ce temps-là, 1962, et qui ponctue, dans la culture, cette émergence du structuralisme comme un mode littéraire - La Pensée sauvage dont le dernier chapitre, d'une façon apparemment saugrenue, est consacré à une réfutation de la Critique de la raison dialectique de Sartre. Je peux aussi noter, mais c'est plus anecdotique, que la promotion du livre Les Mots et les choses de Foucault, un peu plus tard, en 1966, s'est faite aussi bien sur le thème de la fin de Sartre, alors que la tension entre dialectique et structure anime au contraire tout l'enseignement de Lacan pendant les années 50.
Quel est, au fond, le premier traitement par Lacan de cette tension, voire de cette antinomie, entre dialectique et structure? Il y a une antinomie, parce que la structure, telle qu'on l'a introduite, ce n'est pas la dynamique. Ce qui est déterminant pour la structure, c'est sa synchronie. Les éléments de la structure, quand on prend ce concept de structure chez Saussure, ne sont pas les uns par rapport aux autres dans une relation de feed-back dialectique. Ils sont - on peut employer là des termes de Hegel - morts les uns par rapport aux autres. Comment Lacan traite-t-il alors cette tension de la dialectique et de la structure dans son enseignement des années 50? Eh bien, je dirai qu'il traite cette tension à partir de la parole et du langage, à partir de la dialectique de la parole et de la structure du langage. C'est par là qu'il accorde dialectique et structure.
Il faut ici que j'attire votre attention sur le fait que Lacan thématise cette opposition. Il la thématise quand il pose que le problème central est celui des rapports, dans le sujet, de la parole et du langage. Ces rapports, disons-le tout de suite, sont dans la même antinomie que la dialectique et la structure. Il n'y a pas, chez Lacan, cet accord entre le langage et la parole qui est foncier chez Saussure et qui rend la parole impensable sans le langage. Chez Lacan, le rapport est au contraire antinomique, et, cette antinomie, elle produit des paradoxes.
Le rapport de Rome distingue trois de ces paradoxes de la parole et du langage. Le premier, c'est la folie. Le second, c'est le symptôme. Le troisième, c'est la science. J'ai déjà évoqué ce passage dans ce cours, mais je voudrais vous faire faire un petit pas de plus sur ce point en commençant d'abord par le troisième paradoxe qui est la science, ou, plus exactement, la

civilisation scientifique, puisqu'il s'agit moins ici de la science comme telle que de ses retombées de civilisation.
C'est au fond une doctrine du malaise de la civilisation - malaise comme dû au rapport qui s'instaure entre le sujet et le savoir de la science. J'emploie le terme de savoir bien qu'il ne soit pas encore, à cette date, l'usage de Lacan. Il s'agit là de ce que devient le sujet comme sujet du sens dans son rapport à une science qui n'est pas une science du sens ni un savoir de non-sens - Lacan ne dit pas cela -, mais un discours objectivé. Qu'est-ce que devient le sujet du sens dans son rapport au discours objectivé de la science? Eh bien, il s'aliène. L'aliénation n'est pas ici celle que Lacan élaborera dix ans plus tard, lorsqu'il fera réponse à ce rapport de Rome. Vous voyez comment on peut faire dialoguer Lacan avec Lacan. C'est cela qui anime son enseignement: cette réplique de Lacan à Lacan.
La science, ici, c'est donc une objectivation. Lacan ne s'imagine pas que la science soit dialectique. La science est au contraire un savoir sans dialectique, objectivé, dont le résultat est que le sujet oublie sa subjectivation. Qu'est-ce que c'est qu'un sujet qui oublie sa subjectivité? C'est un sujet qui oublie qu'il est le sujet du sens, qui oublie que son particulier a à s'intégrer dans l'universel par un processus dialectique. C'est, aussi bien, un sujet sans authenticité. C'est un sujet qui ne sait plus son rapport à la volonté. L'oubli de la subjectivité, c'est ce qui se produit quand le savoir éteint la vérité et que la dialectique s'y trouve absente.
Cet oubli de la subjectivité se prête à une description heideggérienne de l'inauthentique. Vous avez ça page 282 des Ecrits: "Il collaborera efficacement à l'oeuvre commune dans son travail quotidien et meublera ses loisirs de tous les agréments d'une culture profuse qui, du roman policier aux mémoires historiques, des conférences éducatives à l'orthopédie des relations de groupe, lui donnera matière à oublier son existence et sa mort, en même temps qu'à méconnaître dans une fausse communication le sens particulier de sa vie." Vous voyez que cette description cadre assez bien avec ce que l'on sait, je ne dirai pas de l'homme contemporain, mais des loisirs du scientifique. Peut-être que certains scientifiques qui sont ici présents se gendarmeront contre ce portrait, mais c'est qu'ils ont déjà, eux, meublé leurs loisirs avec la psychanalyse.
On a là ce que Lacan rapporte à l'oubli de la subjectivité. Ca veut dire aussi bien que ce qui est oublié ici, c'est la subjectivité comme créatrice du sens. Ce qui est oublié, c'est la parole créatrice. S'il y a paradoxe de la parole et du langage, c'est parce qu'ici le langage éteint la parole vraie. Et c'est en quoi Lacan peut évoquer le mur de langage. Disons que c'est le mur de savoir.
Je passerai rapidement sur le deuxième paradoxe, à savoir les symptômes, qui sont là rapidement traités par Lacan comme autant de paroles chassées du discours que le sujet peut prononcer, et qui trouvent à se supporter ailleurs, dans la chair, dans la pensée. Il y a, ici aussi, antinomie de la parole et du langage: nous avons le symptôme comme étant une parole mais qui, de devoir être supporté par un signifiant, participe du langage. Il y participe précisément par son ambiguïté, par l'ambiguïté de sa signification. Le paradoxe est ici celui du symptôme comme signifiant d'un signifié refoulé de la conscience. Nous avons déjà là, en filigrane, l'algorithme qui sera celui de Lacan: un symptôme est un signifiant d'un signifié qui, lui, est tombé sous la barre du refoulement.
Je ne m'étends pas plus sur ce deuxième paradoxe, et j'en viens maintenant au premier, à savoir celui de la folie.
J'ai déjà annoncé, il y a deux ans, le paradoxe qu'il y a à avoir présenté la folie comme une parole qui a renoncé à se faire reconnaître. On a là tout le paradoxe qui introduit le sujet de

la folie - le sujet de la folie comme celui qui n'admet pas l'autre sujet, c'est-à-dire un sujet sans dialectique. Je noterai en passant que ce renoncement à se faire reconnaître, Lacan, dans son incise, en dit que c'est ce qui dans la technique analytique est proprement l'obstacle au transfert. C'est une incise qui est à retenir. Il est en effet sensible que la définition qui opère là n'est pas la même que celle qu'il y a dans "Intervention sur le transfert". Il y a là un déplacement accompli par Lacan: le transfert serait le désir de faire reconnaître sa parole, serait le désir de se faire reconnaître comme sujet. Le transfert, si on le prend par là, est alors dialectique. On peut même considérer que le feed back - dont je vous parlais tout à l'heure à propos de la structuration dialectique par Lacan du cas Dora - est une dialectique de transfert, et non pas, comme le texte le comporte, une considération du transfert comme point mort de la dialectique. Si on considère que le transfert est le désir de se faire reconnaître comme sujet, il y a alors une dialectique du transfert. C'est une dialectique du transfert qui est alors équivalente au temps même de la cure. C'est là que l'on peut définir le transfert comme hégélien, c'est-à-dire comme dialectique. Quand Lacan, dans le rapport de Rome, évoque le transfert et la robustesse hégélienne de sa construction, il dément, là encore, ce qu'il a dit en 1951. Il y a donc une dialectique de transfert où l'interprétation est incluse comme relance dialectique. Ce que je dis là, c'est en passant. C'est pour montrer que quand on a serré un point de cet enseignement, la petite incise d'une phrase prend brusquement toute sa valeur de déplacement.
Donc, la folie. Eh bien, la folie, si c'est une manifestation du sujet, c'est une manifestation paradoxale, puisque c'est une manifestation sans transfert. C'est une objectivation du sujet. Et là, nous avons apparemment déjà tous les paradoxes du sujet de la folie. Nous avons là, en effet, un sujet se manifestant dans son objectivation. C'est ce qui permet de caractériser le délire même comme un langage sans dialectique. Ce terme prend là toute sa valeur. Un langage sans dialectique, c'est-à-dire un langage qui vient à la place de la parole. C'est effectivement ce qu'on entend par les stéréotypies de la parole. Le langage comme structure de répétition se substitue à la dialectique de la parole.
Cette objectivation, Lacan la traduite par un terme, une expression dont j'ai marqué naguère l'extraordinaire: "Le sujet, peut-on dire, est parlé plutôt qu'il ne parle." On sent bien pourquoi Lacan emploie là un peut-on dire. C'est qu'employer le terme de sujet dans l'expression le sujet est parlé, c'est tout à fait à l'opposé de la subjectivité créatrice. Dans la folie, la subjectivité ne crée plus rien du tout. C'est en tout cas ce que Lacan implique. Il l'implique non sans paradoxe, puisqu'on connaît bien le rôle décisif, dans la création, de certaines grandes folies. C'est d'ailleurs pour combler ce paradoxe que vous trouvez ensuite un petit paragraphe de Lacan qui tente d'effacer ce qu'il y a là de déséquilibre dans sa présentation.
Je marquerai d'abord que cette définition de la folie à partir du langage sans dialectique, c'est bien ce qui fait la communauté entre folie et science, entre folie et civilisation scientifique. C'est ce qui prépare la caractérisation par Lacan de la science comme une psychose, une psychose au moins par ceci qu'elle est faite d'une forclusion. Mais ce n'est pas sur ce point que je voudrai attirer votre attention.
On a donc là le point de départ de ce que Lacan a appelé son enseignement. Lacan lui-même a considéré qu'au niveau où il a proféré ce rapport de Rome, il avait réuni les éléments nécessaires d'un enseignement qui soit digne de ce nom. Je vous ai dit les pièces qui me semblaient nécessaires pour le fonder, à savoir le narcissisme, la psychanalyse comme dialectique, et l'inconscient structuré comme un langage.
Eh bien, ce point de départ de l'enseignement de Lacan, nous pouvons le référer à

l'inversion stricte de la thèse du sujet parlé à partir de laquelle est définie la folie. En effet, c'est dans les années 70 que Lacan définira, à partir de ce est parlé, l'être parlant comme tel. C'est ainsi qu'il a créé le néologisme du parlêtre. C'est aussi bien pourquoi nous voyons évoqué, dans ses présentations cliniques, la normalité de la folie comme évidence de l'être parlé. Ce qui est à suivre et à recomposer, c'est le chemin par lequel Lacan est passé de cette définition du sujet comme avant tout parlant et créant en parlant - de telle sorte que le sujet parlé définit alors la folie - à l'être parlé comme parlêtre. Cela témoigne de quelque chose que l'on ne saisit pas lorsqu'on lit le rapport de Rome comme pas inaugural. Cela témoigne de l'intenable d'une position qui est celle de Lacan à cette date, et qui tend à joindre une dialectique du sujet à la structure du langage.

J'espère que l'on ne voit pas, dans ce que je dis là, une critique abusive de Lacan. Je dirai que dans la psychanalyse, il n'y a que des positions intenables. C'est au moment où on se met à les tenir trop bien que ça dérape. L'enseignement de Lacan est fait de sauts de puce de position intenable en position intenable. C'est d'ailleurs à cause de cet inconfort que l'on peut être porté, quand on est analyste, à mettre fin à son effort de réflexion, dont on peut toujours dire en plus qu'il est superfétatoire, puisque la technique a sa propre consistance.

J'évoque donc l'intenable de la position de départ de Lacan, l'intenable de cette coupure de la structure du langage où opère le sujet dialectique. Il faut tout de même se rendre compte de l'hétéroclite de cette construction. On peut admirer dans ce texte tout ce qui permet de coudre ces deux éléments hétérogènes. Il vaut mieux évidemment lire ce texte en saisissant la problématique qui anime Lacan que le lire avec ou un je ne comprends pas ou en trouvant ça décevant. Le seul commentaire valable pour les écrits ou les séminaires de Lacan, c'est le commentaire qui met l'accent sur ce qui ne va pas, c'est-à-dire qui construit la problématique sous-jacente à ses énoncés. L'intenable de cette position, on peut le saisir par les constructions ultérieures, mais aussi bien en essayant d'inscrire purement et simplement un sujet dialectique dans une structure de langage qui, de ce sujet dialectique, n'en connaît rien. Comment est-ce que la structure de langage aurait à connaître ce sujet dialectique qui en suppose un autre?

Je dirai que ce qui témoigne de cet intenable de l'enseignement de Lacan - et là je passe à une autre partie -, c'est le titre même qu'il donne à un de ses écrits essentiels: "Subversion du sujet et dialectique du désir". Ce titre vaut d'abord par la séparation qu'il fait du terme de sujet et du terme de dialectique. Ce par quoi, dans notre chemin d'aujourd'hui, ce texte importe avant tout, c'est qu'il introduit une définition non dialectique du sujet, une définition à proprement parler structurale du sujet, une définition de logique formelle.

Le souci de donner une définition structurale du sujet est évidemment présent chez Lacan. Cette introduction est présente dès le rapport de Rome. C'est pour cela qu'il s'intéresse aux soit-disantes sciences de l'intersubjectivité. Cet intérêt est à situer dans l'effort pour obtenir un déplacement de la définition du sujet, un déplacement allant de la dialectique du sens à la structure du signifiant. Cette aspiration, Lacan la réalise au départ par emprunt. En empruntant par exemple à la théorie des jeux, à la probabilité. Mais dans "Subversion du sujet et dialectique du désir", la question se pose de comment définir le sujet à partir de la structure.

Comment définir le sujet à partir de la structure? Cette phrase peut vous apparaître banale, comme étant une resucée de l'époque structuraliste, mais, par la façon dont je vous l'amène, vous devez en saisir tout l'enjeu. C'est ainsi qu'il faut prendre l'enseignement de Lacan: par ce qui, à chaque fois, est l'enjeu du texte. On glisse sur cette phrase si on n'a pas la structure de soutien. Cette phrase, je vous la cite exactement, page 800 des Ecrits: "La structure du

langage une fois reconnue dans l'inconscient, quelle sorte de sujet pouvons-nous lui concevoir?" C'est une question tout à fait extraordinaire. C'est tout le contraire du point de départ de Lacan qui était précisément le sujet. Avec cette phrase, nous avons tout le contraire d'une définition du sujet à partir du sujet. En effet, le sujet dialectique, qu'est-ce que ça comporte? Qu'est-ce que ça comporte - c'est le b a ba de l'intersubjectivité - de dire qu'il n'y a sujet que pour un autre sujet? Ca comporte que le sujet est pris dans une position éminente de cercle vicieux, comme à partir de quoi on peut comprendre quelque chose et on peut construire. On prend le sujet comme ce à partir de quoi on explique le reste. On le prend comme ce qu'on n'a pas à définir, dès lors qu'on ne le définit qu'à partir de lui-même, et cela même si on dit que ce sujet est un autre. A cet égard, dans l'intersubjectivité, le sujet est un indéfinissable.

Or, ce vers quoi Lacan s'avance, c'est de prendre la structure comme le préalable du sujet. C'est un point de vue auquel on s'est habitué dans les années 60, mais qui est tout à fait nouveau. On comprend pourquoi les structuralistes de la belle époque n'ont pas cessé de s'écrier sur ce fait et de se demander pourquoi Lacan continuait à parler du sujet, ce sujet étant d'une autre époque, étant préstructuraliste. Tout le monde en remettait sur le processus sans sujet. Vous avez telle petite note de Derrida sur l'encombrement, l'archaïsme de Lacan à traiter du sujet. Cela vient du fait que ce terme de sujet n'est pas né du structuralisme.

Cependant, ce terme de sujet, Lacan ne l'a pas le moins du monde abandonné en passant à la primauté de la structure. Il l'a redéfini comme conforme à la définition de la structure. Ca implique quoi? C'est difficile de définir le sujet à partir de la structure comme telle. En un sens, il faut toujours le définir à partir de la parole. Seulement, du point de vue de la structure, on ne parle plus de parole. Du point de vue de la structure, on parle de chaîne signifiante. Nous avons là la valeur de ce terme de chaîne signifiante que Lacan a commencé à faire répéter à tout le monde dans son auditoire. On ne s'apercevait même plus qu'en répétant ce terme de chaîne signifiante, on faisait l'économie de la parole comme porteuse et donneuse de sens.

C'est à partir de la chaîne signifiante que le sujet comme conforme à la structure est définissable. Définir le sujet à partir de la structure, ça consiste, en prenant les choses au plus simple, à le définir à partir du signifiant, pour autant qu'on appelle signifiant l'élément de structure. Et à partir de quoi définit-on le signifiant? Eh bien, il faut bien le dire, c'est comme pour le sujet précédemment: on le définit à partir de lui-même. On définit le signifiant à partir d'un autre signifiant. Il y a évidemment une définition en cercle vicieux du signifiant. On s'imagine que les cercles vicieux sont à proscrire, mais les cercles vicieux, quand on les manie justement, indiquent au contraire la place du fondement.

C'est là que commence, s'agissant du sujet, une diacritique venant à la place de la dialectique. La diacritique, c'est le terme saussurien qui signifie qu'un signifiant ne se pose que par différence avec un autre. La conséquence de définir au minimum le sujet à partir du signifiant, c'est de poser que le sujet est un effet de signifiant. Nous avons d'abord la matrice primaire avec le rapport S/s, et le sujet comme effet de signifiant n'est pas plus impensable que le signifié comme effet de signifiant. Dans le chemin qui conduit Lacan à la subversion du sujet, il y a précisément un certain nombre d'étapes qui consistent à faire du sujet un signifié. Ces étapes sont des étapes sur le chemin de la logification du sujet. Le sujet selon Lacan doit s'aborder en termes de logique du signifiant. C'est dire que ce n'est plus en termes de reconnaissance.

Evidemment, ça déplace en même temps complètement la notion que l'on peut se faire du sujet. On garde le terme mais pas la chose. Ca ne reste pas au niveau de l'intersubjectivité

du sens, où il n'y a de sujet que pour un autre sujet. Ce qui change, c'est que le sujet est pris comme sujet refoulé. Ce n'est pas là ce que comporte essentiellement la dialectique du sujet chez Lacan. Dans cette dialectique, le sujet comme tel n'est pas refoulé. Il est au contraire l'agent par quoi passe la levée du refoulement. Il est certain que quand Lacan parle du sujet de la parole, il entend bien que la parole va plus loin que le discours concret qui ordonne la conscience, mais ce sujet est pris cependant dans une dialectique d'émergence, d'élaboration, de communication effective et concrète à l'autre sujet. A cet égard, le sujet n'est pas défini comme tel en tant que refoulé. C'est ce qui fait l'extraordinaire déséquilibre de "Fonction et champ de la parole et du langage".
Par contre, qu'est-ce que Lacan appelle la subversion du sujet? - subversion du sujet et non dialectique du sujet. C'est de poser que le sujet est subverti par le signifiant, qu'il n'est pas créateur mais créé. C'est le signifiant qui est créateur, et on ne parlera plus, dès lors, de la subjectivité créatrice. Par là, le sujet comme tel, c'est le sujet de l'inconscient, c'est le sujet de la structure du langage reconnue dans l'inconscient. Ce n'est pas le sujet de la parole qui se communique à l'autre sujet, c'est un sujet qui est bien ailleurs que dans le discours concret. Et même - Lacan le démontre -, dans le discours concret, il n'y est jamais. C'est là toute la valeur de l'opposition par Lacan de l'énoncé et de l'énonciation. Le sujet comme tel n'est pas dans le discours concret, effectif. Dès lors, ce sujet subverti par le signifiant - comme l'indique la barre qui le traverse: $ - ne se manifeste pas comme tel à l'intention d'un autre sujet. Il est au contraire représenté par un signifiant. Pour en faire un décalque encore plus juste, Lacan a tenu compte de la diacritique signifiante: le sujet est représenté par un signifiant à l'intention d'un autre signifiant, et non pas à l'intention d'un autre sujet:

S1 -----> S2
-----
$

Cette tentative extraordinaire va occuper Lacan pendant plusieurs années: la construction du sujet conforme à la structure du langage qui peut être reconnue dans l'inconscient. Ce sujet est évidemment un sujet inédit. C'est un sujet inédit dans l'histoire de la pensée. Il est introduit dans le structuralisme à partir de la dialectique, mais il se trouve en même temps refondu et redéfini dans cette structure.
Ca rend limpide le texte de "Subversion du sujet et dialectique du désir". C'est à partir de là que le moindre mot de Lacan peut vous devenir sensible, c'est-à-dire que vous pouvez saisir où est sa place. Voyez la première phrase du texte, qui a l'air anodine aujourd'hui parce que nous avons déjà traversé le structuralisme et que nous jetons un regard lointain sur cette époque: "Une structure est constituante de la praxis qu'on appelle la psychanalyse." Cette première phrase est déjà énorme. Vous voyez bien que Lacan n'emploie pas là le terme de sujet. Il ne dit pas que le sujet est constituant de la praxis qu'on appelle la psychanalyse. Ce qui donne l'armature, le poids, la nécessité de cette phrase, c'est justement la réplique que Lacan se donne à lui-même, qu'il donne au Lacan passé. Les auditeurs ne savaient pas à qui Lacan s'adressait. Ils se trouvaient en-deçà de la compréhension. Eh bien, c'est clair: il s'adressait à lui-même. C'est au moins comme ça que je propose de prendre la chose. C'est bien lui qui a d'ailleurs fini par dire qu'on se parle à soi-même.
Cette seule phrase, on peut dire qu'elle indique déjà la destitution du sujet constituant. C'est cela qu'implique la subversion du sujet. La fin de l'analyse, c'est de s'apercevoir, dans un

moment d'illumination, de la subversion du sujet. Mais enfin, je prendrai un peu plus de précautions pour dire ça tout à l'heure, puisqu'il s'agit d'en distinguer le mode.
Quand vous lirez ce texte, peut-être que vous ne trouverez pas saugrenu que la première référence d'auteur qui vienne à Lacan soit la référence à Hegel, au dialecticien Hegel. Il évoque Hegel comme une médiation aisée pour situer le sujet à partir d'un rapport au savoir. Le savoir, c'est aussi ce qui est défini par le couple S1 - S2. Mais si Lacan fait référence à Hegel, c'est non pas pour montrer la fonction que ça aurait dans l'expérience analytique, mais pour l'opposer, au contraire, au rapport du sujet et du savoir qui se déduit de l'expérience de Freud. C'est au point que ce texte relativise toute une part de l'enseignement antérieur de Lacan.
Voici cette référence à Hegel: "la référence toute didactique que nous avons prise dans Hegel, pour faire entendre aux fins de formation qui sont les nôtres, ce qu'il en est de la question du sujet telle que la psychanalyse la subvertit proprement." Lacan nous indique bien ici que Hegel a été pour lui le biais par lequel introduire dans la psychanalyse la question du sujet. Dire que c'est didactique, c'est dévaloriser au nom de la structure ce qui s'est auparavant présenté comme non didactique et non phénoménologique. Lacan dit qu'il a introduit le sujet à partir de Hegel mais que c'était pour montrer en définitive comment Freud subvertit cette notion hégélienne du sujet. Vous voyez bien que Lacan, dans cette phrase, se réplique à lui-même. Ce n'est pas une élucubration délirante de ma part. Il suffit de situer ses propres termes.
Il y a une référence à la solution idéale de Hegel avec sa dialectique qui converge au savoir absolu. C'est comme ça que Lacan a posé l'expérience analytique auparavant, à savoir une dialectique de convergence et d'intégration, ce qui suppose - et c'est ça l'idéal - un sujet achevé dans son identité à lui-même. Le sujet de la dialectique est toujours, à l'horizon, un sujet achevé dans son identité à lui-même. Il n'y a pas de dialectique du sujet, dans sa conquête progressive de la vérité et dans son mouvement de totalisation du sens, si son identité n'est pas en définitive présupposée. Subversion du sujet s'oppose donc à dialectique du sujet. Subversion du sujet veut dire que le sujet n'est pas identique à lui-même, qu'il n'est ni achevable ni achevé. Subversion du sujet veut dire que la division du sujet est définitive. Lacan oppose très précisément le malheur de la conscience chez Hegel au Malaise dans la civilisation de Freud. Le malheur de la conscience fait les aventures de la dialectique. Il ne s'établit que d'un savoir en suspens, alors que le Malaise dans la civilisation, lui, procède du rapport biaisé, de travers, qui sépare, dit Lacan, le sujet du sexe. Nous avons là déjà marqué ce qui constitue l'achoppement de la dialectique du sujet.
Lacan, depuis cette date, ne va pas cesser de reformuler ce sur quoi toute dialectique achoppe, à savoir sur un élément non dialectisable. La subversion du sujet, dont l'emblème est le $, aurait au fond pu laisser la place à l'idée que la réalisation du sujet était de le désubvertir: partant d'un sujet barré, on tenterait de parvenir à un sujet conclu. La réalisation serait alors intégration, unification, totalisation. Or, ce que comporte l'élaboration d'un sujet conforme à la structure de langage reconnue dans l'inconscient, c'est au contraire l'idée d'une subversion définitive du sujet. Il n'est donc pas question que la fin de l'analyse y porte remède.
C'est là que s'inscrit toute l'élaboration du sujet de l'inconscient par Lacan, du sujet de l'inconscient défini à partir de la chaîne signifiante. C'est à quoi se livre la première partie du Séminaire XI. Ce sujet de l'inconscient, il faut d'abord le définir comme le sujet qui ne se manifeste pas comme tel. Il se manifeste en tant qu'il est représenté par un signifiant. Mais comment le voit-on représenté par un signifiant? Eh bien, on ne le voit que de

l'achoppement de signifiants, ce qui veut dire que c'est le signifiant qui se manifeste, lui, comme représentant du sujet dans son achoppement. Cette structure de l'aliénation signifiante, Lacan nous la donne comme la structure même des formations de l'inconscient. Le sujet n'est pas au niveau de ses élaborations de sens ainsi que Lacan le pense dans "Intervention sur le transfert", où le sujet Dora se manifeste avec toute sa splendeur de sujet dans son discours élaboré, dans la réponse faite aux interprétations de Freud, c'est-à-dire dans ses rationalisations successives. Le sujet de l'inconscient ne se manifeste pas ainsi. Il se manifeste au contraire dans ce qu'il y a de plus fugace des manifestations du signifiant. Cela, c'est peut-être de nature à faire sortir ces notations de Lacan de la routine de la pédagogie. Il faut dire que le Séminaire XI est en apparence ce qui se prête le plus à cette pédagogie, et il faut faire, bien entendu, l'effort de l'arracher à cette dimension.
Nous avons là le sujet pensé à partir de la chaîne signifiante. Si on essaye de le penser à partir de la structure comme synchronie, il n'est alors pensable que comme soustraction à la structure, c'est-à-dire comme un manque compté dans la structure. Ca fait que loin d'être une fonction de totalisation, le sujet de l'inconscient, tel que Lacan l'a défini et mis dans notre usage, n'a pas d'autre structure que la discontinuité dans le réel. C'est ce qui déjà - je l'ai noté - nous rapproche du sujet comme réponse du réel.
Cette difficile articulation épistémologique que je fais depuis trois séances devant vous, a la valeur de nous indiquer comment sortir de cette incertitude clinique qui s'attache trop à la question du sujet de la psychose. Quand on nie qu'il y ait un sujet de la psychose, c'est que l'on a un concept insuffisant du sujet, à savoir qu'on vise le sujet dialectique. On ne fait alors que commenter le délire comme langage sans dialectique. Le silence se prête alors aussi bien à être qualifié comme non dialectique. On nie le sujet parce qu'on le perçoit comme subjectivé. C'est d'ailleurs pourquoi Lacan, dans "Subversion du sujet et dialectique du désir" qui est consacré à ce nouveau concept du sujet, pose le sujet de la psychose. Car le sujet comme discontinuité, il y est dans la psychose! Est-ce que chez le président Schreber, on ne peut pas reconnaître un mode de cette discontinuité dans l'interruption même des phrases? Si on exige davantage, si on exige la dialectique pour qu'il y ait sujet, c'est que l'on ne s'est pas formé à la subversion du sujet.
Depuis cette date, sur quoi l'enseignement de Lacan avancera-t-il? Il n'avancera pas sur la dialectique, il avancera sur la caractérisation de la dimension non dialectique de l'expérience. Dire non dialectique, c'est dire aussi non dépassable, non résorbable. C'est pourquoi les avancées de Lacan sont spécialement scandées par des formulations qui posent ce qu'il n'y a pas. Il n'y a pas d'acte sexuel. Il n'y a pas de rapport sexuel. Ce sont autant de thèmes qui impliquent une division originaire du sujet, ou qui plutôt sont impliqués par la division originaire du sujet. Le concept même de jouissance est un concept foncièrement non dialectique par rapport au désir.
Où est alors la dialectique? Eh bien, comme l'indique le titre du texte, la dialectique est au niveau du désir. C'est un désir qui est moins celui du sujet que celui de l'homme. Cette formule s'impose à Lacan. C'est dans ces termes, aussi surprenant que ça vous paraisse, qu'il en parle dans "Subversion du sujet et dialectique du désir". Le désir de l'homme se forme comme désir de l'Autre. C'est ce que Lacan dit. Il ne dit pas désir du sujet. C'est comme si la dialectique du désir n'était pas la dialectique du sujet. C'est ce qui se passe dès lors que Lacan opère à partir d'un sujet subverti.
Il y a une dialectique du désir qui passe par les relations du besoin avec l'Autre comme lieu du signifiant, c'est-à-dire avec la structure, et puis qui répercute la chaîne signifiante comme demande et fait surgir par dialectique le désir. Besoin, demande, désir: c'est ça qui

justifie le terme de dialectique du désir. Mais cela seulement jusqu'au point où se détache, de cette dialectique, l'objet a. A vrai dire, ce texte est, comme tous les écrits de Lacan, un écrit de transition, c'est-à-dire un écrit où la position est un petit peu intenable. Elle est un petit peu intenable de conserver une dialectique du désir dont on répugne en même temps à dire qu'elle est dialectique du sujet.

Ce qui marque par rapport à ce texte le progrès de l'écrit qui s'appelle "Position de l'inconscient", c'est l'élimination de la référence dialectique. A cet égard, on peut dire que la construction des quatre discours - construction qui nous a supportés longtemps - est impensable si on n'a pas d'abord révoqué la dimension dialectique, y compris la dialectique du désir. C'est de là que devient pensable cette inversion qui fait de la réalisation subjective une destitution subjective. La destitution subjective est strictement impensable dans la dimension dialectique. C'est au fur et à mesure que la dialectique perd pour Lacan sa prégnance dans la psychanalyse, que la problématique du fantasme devient centrale. C'est aussi ce qui ne laisse plus comme issue principale à une analyse, comme issue "idéale", que l'être analyste.

Je vais m'arrêter là-dessus pour aujourd'hui. Je vous dis au revoir pour quinze jours, après les deux réunions qui se tiendront ici avec Michel Silvestre et Guy Clastres. J'accorde beaucoup d'importance aux deux exposés qui se feront ici pendant mon absence. Je vous invite à y être présents. Le premier exposé sera celui de Michel Silvestre, et le second exposé sera celui de Guy Clastres. Ces exposés s'inscriront dans la suite et la participation de ce cours. J'en aurai moi-même une communication, une transcription, de telle sorte qu'à mon retour, dans trois semaines, et même si je vous ferai certainement le compte-rendu des belles choses que j'aurais vues pendant ce voyage, j'engagerai une discussion avec ces deux psychanalystes qui sont mes amis et qui ont bien voulu accepter la charge de me remplacer pendant ces quinze jours.

DES REPONSES DU REEL XIX

Jacques-Alain Miller

Cours du 23 mai 1984

Je voudrais d'abord remercier Guy Clastres et Michel Silvestre d'avoir bien voulu inscrire ici un moment du travail qui est le leur. Je vous remercie également d'y avoir été présents et d'avoir pu ainsi obtenir le témoignage de cette résonance qui peut exister entre nos différents propos.

C'est une résonance qui est beaucoup plus exceptionnelle qu'on pourrait le penser, si on constate l'extrême difficulté des psychanalystes à s'entendre ou à parler le même langage. Cette résonance est due au fait que Michel Silvestre, Guy Clastres et moi-même, nous référons à l'enseignement de Lacan, et que cet enseignement est un enseignement qui s'est avéré capable de transmission.

Nous prenons ça comme un acquis. Eh bien, ça ne l'est pas! Ca ne l'est pas si on en croit le témoignage de quelqu'un qui vient d'ailleurs de quitter l'Internationale. Il faut dire que c'est rare, mais enfin, il y a là quelqu'un qui, tout de même, vient de quitter l'Internationale, et qui était pourtant un dignitaire de cette organisation. Il s'est trouvé en contrôle avec un certain nombre des luminaires de cette Association Internationale, entre autres avec Otto Kernberg qui est l'un des luminaires new-yorkais actuels de la psychanalyse. Ce dignitaire, en quittant l'Internationale, nous témoigne que, de ce côté-là, on n'acquiert la théorie de la

psychanalyse qu'au cours de longues conversations, comme un savoir privé dont la théorie ne donne qu'un reflet pâle. Ce dignitaire témoigne ainsi de sa surprise, rencontrant l'enseignement de Lacan, d'y voir pour la première fois une authentique transmission de la psychanalyse.

En prenant connaissance de la transcription des deux conférences qui ont été données ici pendant mon absence, j'ai eu l'occasion de voir, une fois de plus, que cette transmission de l'enseignement de Lacan fonctionne. Je reviendrai sur cette résonance mais comme je reviens de voyage et que ce voyage a pesé sur ce cours en le faisant même un peu dévier de la ligne que je lui prévoyais au début de l'année, je vais faire un récit de voyage.

Je viens tout juste d'être synchronisé avec le temps d'ici. C'est un effet qui s'appelle de jet lag, et qui est surtout sensible dans ce sens. Heureusement d'ailleurs, puisque ça permet de fonctionner dès qu'on arrive aux Etats-Unis. Mais l'atterrissage ici, c'est plus difficile. Je viens donc d'être resynchronisé depuis ce matin avec le temps d'ici, et je n'ai donc pas une perspective d'après-coup sur ce voyage. Je vais seulement vous donner des impressions.

Le récit de voyage a une vogue qui est déjà ancienne. Homère, qu'est-ce que c'est, sinon un récit de voyage? La Bible aussi. Il y a deux faces: le récit de guerre et le récit de voyage. Le voyage n'a d'intérêt - et c'est ce qui le distingue avant tout - que parce que c'est un voyage chez l'Autre. Le récit de voyage consiste alors à raconter au Même ce voyage chez l'Autre. C'est d'ailleurs pour ça que le récit de voyage peut verser dans le récit de guerre, puisque la guerre est un rapport éminent à l'Autre. Ca consiste à ramener cet Autre à l'autre, au semblable, et, par là, à exterminer cet Autre. Je ne pouvais évidemment pas caresser l'idée, en arrivant au Canada et aux Etats-Unis, d'y apporter la peste, car pour ce qui est de la peste, constatons-le, c'est raté. Disons plutôt que d'y apporter la guerre serait peut-être un pari qui ne serait pas raté d'avance.

Il faut dire que ça ne devient un voyage chez l'Autre - chez l'Autre avec ses moeurs bizarres et exotiques - que parce que je le raconte à vous qui êtes le Même et qui êtes supposés partager avec moi une certaine culture qui s'est sédimentée ici depuis pas mal d'années, disons depuis ces vingt dernières années qui, il faut bien le dire, passionnent les Américains. Ils n'appellent pas ça le lacanisme, ils appellent ça le french stuff, le "truc français". C'est pris dans cette catégorie. On ne vous le dit pas tout de suite à l'arrivée, mais on s'aperçoit vite qu'on est là en tant que représentant du french stuff. Mais ce dont je me suis aperçu, c'est qu'avant que je vous raconte ce récit de voyage, et donc que ce soit les autres qui soient l'Autre, j'étais invité à l'étranger en tant que c'était moi l'étranger. Du fait que je m'y rendais, c'était moi l'étranger. Ca veut dire que quand vous allez là-bas, les autres sont entre eux. Ils sont les pareils, et par là, l'exotique, c'est pour moi! Comme maintenant le dollar est une monnaie forte, ils peuvent se payer un étranger sans difficultés.

Il s'agissait donc d'un colloque au Canada dont les participants étaient américains. Je n'avais pas la moindre idée des invitants et j'ai donc constaté que j'avais causé leur désir à distance. Ca concernait évidemment quelque chose en moi plus que moi, c'est-à-dire un certain agalma, ou, en l'occurrence, un savoir à moi supposé sur l'enseignement de Lacan. J'ai pu en effet, avant de partir, repérer un effet transférentiel, mais qui ne fait que transiter par moi.

Il y a quelques temps, je disais que votre auditoire me servait aussi de chambre d'enregistrement, eh bien, il faut enregistrer que Lacan s'acclimate en Amérique du nord. Je peux dire que ce n'était pas le cas il y a quatre ans. Il y a quatre ans, à New York, j'étais un touriste, mais cette fois, j'ai débarqué au milieu de gens qui s'y connaissaient un petit peu. Il y avait, par exemple, une personne qui lit Lacan dans son coin depuis douze ans, et qui, il

faut bien le dire, peut le citer d'un bout à l'Autre. Il y avait une autre personne qui s'occupe de présenter topologiquement le déroulement d'une cure. Il y en avait une autre qui s'est acharnée à retrouver l'objet a dans la cure de Dora. Il y a donc maintenant une population, même si elle est diffuse à travers les Etats-Unis, qui est parfaitement à la coule. Ce sont essentiellement des universitaires. Ils ont donc des loisirs et ils sont en train de parcourir d'une façon méthodique l'enseignement de Lacan. Ils n'en ont quand même pas la cartographie. Ils sont obligés de l'inventer.

Je fais ici un cours un peu anecdotique, puisqu'il s'agit d'un récit de voyage, et je commencerai par Ottawa, la capitale du Canada, où j'ai été convié.

Entre tous les endroits possibles, il fallait que ça tombe là... Ottawa, je vous le dis tout de suite, pour ce que j'en ai vu, ça n'a pas grand intérêt. C'est une ville toute petite et c'est une ville provinciale. C'est singulier pour nous, puisque c'est une capitale. J'ai fait remarquer ça au chauffeur de taxi qui me conduisait de l'aéroport vers la ville. Je lui ai fait remarquer que c'était vraiment petit, et il m'a répondu: Bien sûr, puisque c'est la capitale. J'ai tout de suite là constaté le décalage avec nous. Le Canada est un pays fédéral et la capitale est tout naturellement une sorte de point neutre, de creux. C'est une sorte de lieu artificiel qui est spécialement bureaucratique, rythmé par l'arrivée et le départ des bureaux de l'administration fédérale. Vous constatez d'ailleurs, à votre surprise, que l'aéroport d'Ottawa est absolument minuscule, puisque le trafic officiel passe par un aéroport militaire auquel vous n'avez pas accès. C'est tout à fait isolé du monde. Vous devez d'abord vous rendre à Montréal, pour ensuite prendre un tout petit avion vers Ottawa - un petit avion de douze places.

Il y a quelque chose qui m'a donné un petit peu le goût de ce qui allait se passer, à savoir qu'on m'a manqué à l'arrivée. C'est très surprenant. Evidemment, je n'avais pas envoyé ma photo aux personnes qui devaient m'accueillir, mais enfin, du petit avion à douze places pour Ottawa, il n'était descendu, à part moi, qu'une femme avec son bébé, un noir et un couple de jeunes mariés - ce qui fait que je ne voyais pas très bien comment ils pouvaient me manquer. Ca m'a quand même surpris. On m'a appelé aussitôt à l'hôtel pour me dire qu'on était venu me chercher avec une limousine, mais trois minutes après l'atterrissage. Bon...

Ca m'a permis ainsi de faire la connaissance de la personne qui m'avait invité, monsieur Chairman, d'un Département de littérature d'Ottawa. C'est un Anglais expatrié, spécialiste de littérature espagnole. Il y a, dans tout ça, un aspect baroque qui montre que ça ne progresse pas en ligne droite. Rien que la personnalité de ce Chairman montre qu'on est là-bas très loin de ce que nous connaissons ici avec nos universités de fonctionnaires.

Là-bas, comme vous le savez, il y a un marché universitaire. On se vend, pour une période donnée, à une université qui veut bien de vous. Nous, nous connaissons un autre type de stockage du savoir, où il y a, dès l'origine, la main mise directe du pouvoir politique. Là-bas, c'est distinct. Il y a un savoir à vendre qui est présent sur le marché et qui se trouve acheté par un certain nombre de centres, selon la rentabilité possible en nombre d'étudiants. Il semble cependant que l'on n'ait pas trop d'exigences. S'il y a cinq ou six auditeurs, on considère déjà que ça intéresse. Mais enfin, il y a un savoir à vendre. On pourrait dire qu'entre eux et nous, il y a là-bas une sophistique obligée, ce qui nous laisserait à nous dans une contemplation si j'ose dire platonicienne. Rien que ce décalage fait d'ailleurs sentir les problèmes d'adaptation qu'on pu rencontrer les universitaires allemands, quand ils se sont trouvés déplacés dans cet univers. Il y a un effort à faire pour s'imaginer pris dans ce marché. On déplace les gens, et parfois on les laisse en rade avec une cruauté froide, dont

les universitaires à qui j'ai pu parler témoignent. Ce savoir à vendre est une loi féroce.
Au fond, ce Chairman, pourquoi m'avait-il invité? Ca ne m'avait pas été clair tout de suite, mais je me suis vite aperçu qu'il m'avait invité pour sa femme. Je veux dire qu'en fait, la lacanienne, c'est elle. C'est elle qui, après avoir écrit un livre sur Rabelais, s'est mise à lire Lacan, depuis douze ans et avec passion. Il est certain que pour elle, pendant ces douze années de travail, Lacan était tout à fait Autre. D'ailleurs, avant que je fasse ma conférence en position de keenote, c'est-à-dire en position de celui qui commence, qui donne le ton, elle m'avait tout à fait conditionné, la veille, en me disant: On vous attend comme la vérité. Je dois dire que ça m'a rendu la tâche un peu plus difficile dans cette perspective de me retrouver devant cette salle dont j'ignorais tout.
En effet, comment l'attraper cette salle? Je dois vous dire que ce monsieur Chairman - cher man - et sa femme sont des personnes qui ont travaillé de leur côté pendant deux ans pour réunir ce colloque, c'est-à-dire pour en réunir les fonds, mais que tout ça ne s'est manifesté auprès de moi que par une simple lettre dans le courant de cette année - ça devait être en janvier. Finalement, j'ai été bien content, pour moi-même mais aussi pour eux, de ne pas l'avoir, cette lettre, mise au panier.
Ce colloque, je l'ai dit, était un colloque d'universitaires américains. Il y en avait une centaine. Il n'y avait pas d'étudiants. Les étudiants d'Ottawa étaient en vacances. Ca n'avait pas l'air de gêner ces universitaires. Moi, évidemment, j'aurais préféré qu'il y ait des étudiants. Il y en avait quand même quelques-uns, perdus au milieu de l'assistance. Cette assistance, je l'ai trouvée, au départ, lourde à soulever. En effet, après ma conférence, on était censé aller à une petite réception, où, comme on l'avait précisé, tout le monde devait être en tenue de soirée. Ca a fait que toute la salle était en tenue de soirée. Parler devant une salle en tenue de soirée, ça ne vous met pas... enfin, ce n'est pas tout à fait dans nos habitudes ici. J'ai donc trouvé ça difficile à soulever, et je l'ai d'ailleurs fait remarquer à mes nouveaux amis, qui m'ont dit eux-mêmes, deux jours après, lors d'une discussion informelle que j'avais proposée, que la salle avait perdu la gourme qu'elle avait le premier jour. Cette deuxième séance de questions et réponses en désordre était d'une extrême bonne humeur. Il y avait là un certain débridé qui, paraît-il, n'était pas habituel. Il faut dire que les thèmes abordés dans cette deuxième prestation n'y étaient pas pour rien. Ca avait commencé par le thème du phallus lacanien. C'est quelque chose qui, là-bas, est notoire, et c'était évidemment propice à une certaine gaieté.
Mais enfin, le départ fut que je me suis trouvé, devant une assistance un rien guindé, parachuté sous le thème du poststructuralisme - thème dont vous avez déjà vu comment il m'embêtait avant mon départ. J'avais le sentiment d'avoir à déblayer. Je dois dire que je l'ai certainement fait un peu rudement, je veux dire d'une façon qui pouvait se traduire, paraît-il, par un vous n'y connaissez rien. Ca consistait à leur dire que c'était eux les Autres, et que moi j'étais le Même.
Pour commencer, j'ai d'abord dû leur dire que le poststructuralisme n'existait pas. Il n'existe pas pour des raisons que vous connaissez bien ici. Pour ce qu'a été le structuralisme comme mouvement et comme mode, vous savez que Lacan a tout de suite prophétisé qu'il ne durerait qu'une saison littéraire, de la même manière que les Symbolistes ou les Parnassiens ont existé comme modes poétiques et littéraires à Paris. Cependant, même s'il n'a été que passager, le structuralisme a existé. Pour leur en donner une idée, j'en ai situé l'émergence publique, l'émergence de mode à Paris, à l'année 1966. C'est d'ailleurs l'année où sont parus les Ecrits de Lacan.
C'est aussi l'année où, étant encore étudiant, j'avais fondé une publication qui s'appelait Les

Cahiers pour l'analyse, revue à laquelle les gens considérés comme poststructuralistes par les Américains ont à peu près tous contribué. Cette revue a commencé par le texte de Lacan qui est le dernier du recueil des Ecrits: "La science et la vérité". Ce qui témoigne d'une mode, c'est que c'était ronéotypé. Le numéro 1 des Cahiers pour l'analyse était ronéotypé à cent exemplaires. "La science et la vérité", qui est maintenant un classique, Lacan l'avait rédigé pour ça, pour ce numéro. Je me souviens qu'on avait placé ces cent exemplaires dans la librairie à la mode à l'époque, à savoir celle de Maspéro, "La joie de lire", qui est aujourd'hui fermée. Eh bien, ayant placé cent exemplaires le mardi, on en redemandait le mercredi. On est allé comme ça jusqu'à 2000 ou 2500 exemplaires. Ca témoigne évidemment d'un courant de mode.

Je dirai en passant qu'il n'y a pas à rougir de cette saison du structuralisme. Je ne rougis pas de cette saison-là. Ca a été un moment d'obnubilation sans doute, mais un moment où on a pu voir le grand public avoir brusquement un goût singulier pour des savoirs austères, des savoirs de spécialistes. C'était au point qu'on pouvait croire à une sorte de nouvel âge des Lumières en plein XXe siècle. C'était évidemment trompeur.

Je me suis aperçu que ces Américains mettaient Lacan, Barthes, Foucault et Derrida dans le poststructuralisme. J'ai donc quand même pris la peine de leur signaler que tout ça n'était pas du tout contemporain. Qu'il y ait trente années de différence d'âge entre Lacan et Derrida, et donc qu'une part de l'enseignement de Lacan était déjà advenue alors même que Derrida n'était encore qu'une sorte de commençant, ça a eu l'air d'être une révélation pour eux. Il faut bien voir que pour eux la catégorie du poststructuralisme tient au moment où ils ont eu connaissance de tout ça, c'est-à-dire après 1966. Ils ont vu arriver tout ça à peu près en même temps, fin des années 60, et il y a donc pour eux une grande parenthèse qui est le poststructuralisme. Je leur ai dit qu'il n'y avait, à la limite, qu'un seul poststructuraliste, à savoir Jacques Derrida, puisqu'il a effectivement commencé ses productions une fois que les oeuvres des autres étaient déjà nettement avancées. Ca n'enlève d'ailleurs rien à ses mérites, mais il faut bien mettre un peu de chronologie dans tout ça.

Mettre de la chronologie, c'est ce que j'ai fait, moins dans ma conférence d'introduction que dans des interventions au cours de différentes séries dans des salles simultanées, avec, je dois le dire, un certain goût à leur raconter quelques anecdotes de ma jeunesse étudiante, pour faire bouger un peu tous ces noms, toutes ces statues du poststructuralisme. Par exemple, je leur ai raconté que j'avais été le premier à parler de Derrida à Roland Barthes, et puis que, à l'époque, on pouvait aller suivre une conférence de Barthes, pour se retrouver ensuite avec lui en train de manger dans la cuisine d'Althusser. Je leur ai dit aussi que Foucault venait au séminaire de Lacan au moment de la parution de Les Mots et les choses, que Lévi-Strauss aussi était présent à la première leçon des Quatre concepts fondamentaux, que Jakobson, quand il descendait à Paris, allait toujours dans la maison de Lacan. Je leur ai fait saisir que tout ça était fait de gens qui se connaissaient plus ou moins, en leur précisant que Lacan avait commencé de se manifester avant guerre et que l'épisode poststructuraliste, s'il y en avait un, était donc plutôt à la fin de son parcours.

Le structuralisme, comme mouvement de pensée et non de mode, a été dû au déplacement de Lévi-Strauss aux Etats-Unis pendant la guerre. Il a suivi là-bas les cours de phonologie de Jakobson, et c'est de ces cours qu'il a pris l'idée de structurer les relations de parenté en suivant une structure comparable aux structures que Jakobson dégageait en phonologie. C'est cette translation-là qui a constitué le structuralisme comme mouvement de pensée hors de la linguistique. A cet égard, ce qui fait date, c'est la parution des Structures élémentaires de la parenté de Lévi-Strauss en 1949. Le structuralisme de Lacan, c'est le

structuralisme des années 50, et c'est donc bien avant le poststructuralisme qui se date d'après 66. On pouvait alors parler de la lecture de Saussure par Barthes. Barthes se situe dans le courant des années 50, mais ça ne prend pas l'aspect, au départ, d'une discipline scientifique. C'est plutôt une critique littéraire informée. Il faut attendre le début des années 60 pour avoir un travail que l'on pourrait situer - en abusant des termes - comme le structuralisme de Foucault. Son Histoire de la folie date de 1961. Le cours de Barthes sur la sémiologie, auquel j'ai assisté à l'époque, date, lui, de 62-63. J'ai précisé tout cela car il fallait bien permettre à ces Américains d'étalonner ce qui est là grossièrement condensé sous le chef du poststructuralisme.
C'est seulement dans la deuxième moitié des années 60 que Jacques Derrida apparaît. Ca a été repris par les Départements littéraires américains comme "la déconstruction". C'est, de tous ces noms, le seul que l'on pourrait situer dans le poststructuralisme. On m'a posé la question au sujet de Deleuze dont L'Anti-OEdipe vient d'être traduit aux Etats-Unis. Ca fait qu'ils ont encore peut-être des beaux jours devant eux, bien que cette traduction ne tombe pas exactement en synchronie avec le mouvement général des idées qui se déroule là-bas actuellement. Mais enfin, ça m'a permis de dire un mot sur Deleuze. J'ai évoqué qu'il avait retrouvé, chez le schizophrène, la nature humaine de Hume, auteur qui avait été l'objet de sa première contribution écrite. Dans cette contribution, Deleuze décrit très bien la nature humaine selon Hume, la nature humaine comme prémoïque, présubjective, avant même qu'un je n'émerge. Deleuze montre que c'est ça le fond de l'empirisme philosophique: examiner une singularité prépersonnelle, et savoir comment - c'est le problème de Hume - peut naître de là un sujet unifié. Deleuze a donc repris son Hume de départ pour faire parler son schizophrène muet. J'ai dit là-bas toute l'estime que je portais au philosophe Deleuze, en précisant que nos rapports avaient été gâchés lorsqu'il avait éprouvé le besoin, en 74, de signaler aux autorités universitaires de Paris VIII que le docteur Lacan ne pouvait pas y intervenir puisqu'il n'était pas universitaire. Je me suis permis de lâcher cette anecdote, je me suis permis de la mettre comme ça en circulation, à toutes fins utiles... J'ai dit aussi, contrairement à une opinion qui commençait à se répandre chez certains, que Deleuze n'était pas Verdiglione. En effet, il y avait déjà, dans l'assistance, deux ou trois personnes qui avaient reçu les fameux billets gratuits de Verdiglione pour aller à Tokyo.
Tout ça, c'était évidemment des anecdotes, mais elles ont été, je crois, assez efficaces. Je trouve d'ailleurs assez merveilleux qu'il n'y en ait eu aucune sur le milieu poststructuraliste depuis quinze ans aux Etats-Unis. Cette activité poststructuraliste donne une floraison de publications de travaux français: Derrida, Serres, Deleuze, etc. Depuis quatre ans, le paysage est complètement changé sur les rayons de quelques librairies. Dans Greenwich Village, on voit l'extension de ces traductions. Eh bien, je trouve formidable que depuis quinze ans que tout ça est à l'oeuvre, on puisse constater un déficit côté anecdote. Ca veut dire que ceux qui ont été les agents de cette activité n'ont pas éprouvé le besoin de périodiser un petit peu tout ça. Et comme une sélection des Ecrits n'a été faite qu'en 1977, c'est cette référence qu'on inscrit quand on fait une citation de Lacan: Jacques Lacan, 1977. Ca perturbe complètement la conception historique et véridique de cette pensée.
Il a donc fallu que je dise qu'il n'y avait pas de poststructuralisme, qu'il n'y avait que la retombée de la mode structuraliste. Il a fallu aussi que je fasse comprendre - ça en a troublé certains - que Lacan n'était pas un critique littéraire. Il y a une personne qui n'est pas venue à ce colloque mais qui, semble-t-il, lit beaucoup Lacan et va écrire sur cet enseignement. Eh bien, cette personne est persuadée que Lacan est avant tout un critique littéraire. Il n'a pas éprouvé le besoin de s'entendre dire le contraire par moi, puisqu'il n'est pas venu à ce

colloque. Il y a eu une certaine surprise lorsque je leur ai dit que Lacan passait quand même sa vie à recevoir des patients. Ils n'en avaient vraiment pas la dimension. Pour la critique littéraire, j'ai fait les réserves que vous connaissez, à savoir qu'il n'y a de psychanalyse appliquée qu'au sens d'une cure, d'un traitement appliqué à un sujet qui peut, comme le disait Lacan, entendre et répondre. Pour le reste, Lacan n'a fait de la critique littéraire que pour faire valoir certains points difficiles du discours analytique. Ca fait qu'il n'y avait aucun automatisme dans son traitement des textes littéraires. On serait bien en peine d'y trouver une méthode générale, sinon, évidemment, celle qui veut qu'on distingue le signifiant et le signifié, à savoir que l'on traite le signifié comme un effet du signifiant. Mais, sorti de là, je leur ai dit que c'était à eux de bricoler à partir de Lacan et en toute liberté, et qu'évidemment ils pouvaient prendre la psychanalyse comme mesure, mais à condition de ne pas considérer qu'elle est une clé, à condition qu'elle soit pour eux une énigme.

Je crois que ce que j'ai fait de plus utile - et c'est le troisième point que je m'étais fixé au départ -, c'est de leur avoir communiqué le point de vue qui gouverne ici mon étude de Lacan. C'est ce qui leur manque, il faut bien le dire. Ca leur manque pour la simple raison que quand ils s'y intéressent, ils prennent ça en masse. Ils prennent ça en masse pour savoir, par exemple, quelle est la doctrine lacanienne du phallus, ou bien quelle est la doctrine lacanienne du sujet, ou bien encore quelle est la doctrine lacanienne de l'inconscient. Ils prélèvent alors un certain nombre de données qui deviennent pour eux la clé de l'enseignement de Lacan. Donc, pour eux qui ne connaissent Lacan que par les Ecrits, il a fallu que je démente que les Ecrits soient un livre. Je leur ai dit que c'était un leurre de croire que la première page des Ecrits était contemporaine de la dernière, que c'était un leurre de penser que Lacan avait une doctrine qu'il appliquait à différents objets qui successivement se présentaient à son intérêt. Cette illusion était plutôt répandue avant que j'introduise la perspective contraire. Elle était plutôt répandue et ici même. J'ai marqué qu'ils ne comprendraient rien à Lacan s'ils l'étudiaient, l'exploraient comme dans un temps suspendu. Ce temps suspendu est d'ailleurs un effet de transfert, puisqu'on suppose alors déjà là à Lacan le savoir qu'il construit. Il est certain que Lacan a lui-même favorisé cela, puisque toutes les dix pages, on retombe sur le stade du miroir, la dialectique du maître et de l'esclave, le tu es ma femme, etc. Vis-à-vis de leur statut de critiques littéraires, vous comprenez qu'il fallait essayer de fracturer ça. Je ne garantis pas d'y être arrivé. Il y a déjà pas mal d'écrits sur Lacan qui sont en cours là-bas et je ne puis rien y changer. Lacan, pourtant, dit bien qu'il change, qu'il transforme, mais on est néanmoins sous la stupeur de son style qui, tout sinueux qu'il soit, se déploie essentiellement sous le mode de l'assertion. Mais ce qu'il faut voir - et c'est surtout là que j'ai essayé de les convaincre -, c'est qu'il n'y a pas un seul des écrits de Lacan qui ne modifie la perspective de celui dont il prend la suite. Ca m'a conduit à mettre l'accent sur le fait qu'il n'y a pas d'oeuvre de Lacan mais un enseignement de Lacan. C'est après tout comme ça que Lacan lui-même a parlé de ce qu'il faisait. Il employait les termes de parcours, d'avancée et de frayage. Comme Lacan est prodigue de définitions, on s'imagine que ces définitions décrivent un objet, alors qu'elles le construisent et le modifient. Ces définitions sont autant de signifiants qui créent leur signifié. Ca fait que ces définitions ne se superposent pas. Quand on le croit, eh bien, ça donne les batailles de citations que nous connaissons ici et qu'on est évidemment en passe de connaître là-bas. Le phallus est: définitions. Puis chacun combat au nom de sa définition, sans saisir l'architecture et la dynamique même de cet enseignement.

J'ai essayé de leur faire comprendre quelque chose, quelque chose qu'ils ont évidemment du

mal à saisir puisqu'ils n'ont qu'un Séminaire de traduit, à savoir que l'essentiel de la trajectoire de Lacan était un enseignement oral et hebdomadaire, et d'où les écrits sont comme des chutes, des mémorials des résistances de son auditoire. C'est ainsi, vous le savez, que lui-même a présenté ses Ecrits: comme le rebut de la trajectoire de son enseignement. Je leur ai donc signalé qu'il ne fallait pas être fasciné par les dits en forme d'oracles de Lacan, ou par ses mathèmes qui paraissent définitifs, mais qu'il fallait recomposer ses questions et ne pas se contenter d'enregistrer les réponses de ses textes. Evidemment, ce n'est pas ce qu'ils attendaient. D'ailleurs, ce qui les a surpris - ils me l'ont fait savoir -, c'est d'avoir compris tout ce que j'ai dit. C'est le témoignage d'un malentendu, mais ça a été aussi un effet de surprise, puisque ce qu'on attendait de moi comme représentant du lacanisme, c'était une vigoureuse et persistante obscurité.
J'ai tenté de parler leur langage, et même le langage de leurs objections. Par exemple, dans la salle, il y avait un monsieur qui se spécialisait dans l'objection au nom de la logique. Il voulait des critères pour partager vraiment ce qui est conscient et ce qui est inconscient. Il ne voulait rien savoir d'autre. Eh bien, je dois dire que c'est au fond assez agréable d'avoir des interlocuteurs comme ça. Je suis rentré dans ses objections en cherchant par exemple des références à Quine, à Quine qui avait l'air d'être sa Bible. Je lui ai dit que c'était la mienne aussi. J'ai donc chercher dans l'oeuvre de Quine de quoi lui faire approcher ce fait qu'il ne s'agit pas de deux classes entre conscient et inconscient.
Il n'approuvait pas non plus que Lacan ait pu dire qu'il n'y a pas de métalangage, puisqu'il voyait, lui, un métalangage dans toute la littérature logique mathématique. Il voulait alors savoir au nom de quoi Lacan avait pu dire qu'il n'y en avait pas. Je me suis contenté de lui rétorquer que dans tel manuel de logique, on trouvait la thèse que tout langage formalisé doit être de toute façon exposé dans le langage commun, et qu'il pouvait prendre ce simple fait comme équivalent au fait qu'il n'y a pas de métalangage. Comme il avait une grande formation dans ce domaine, ça lui a semblé un argument très fort. J'ai eu aussi le plaisir de lui apprendre l'existence de logiques formalisées inconsistantes - ce qu'il ignorait. Les logiques inconsistantes sont laissées par les Américains comme le privilège exclusif des latino-Américains. Je lui ai donc promis de lui envoyer cette littérature. Les logiques inconsistantes ont quand même l'air de faire une petite poussée en Amérique du nord, puisque mon ami le professeur da Costa, qui est le pape de ces logiques inconsistantes et que j'avais rencontré en juillet dernier, m'a écrit qu'il était invité à Berkeley.
Je dois dire que j'ai fait cette conférence en français, puisque la langue est quand même un enjeu au Canada. Mais j'ai répondu en anglais à une question, et ça m'a permis de présenter le refoulement à partir de cette homophonie qui veut que dans cette langue le verbe savoir se dit to know, qui lui-même se présente exactement comme un no. L'enseignement de Lacan vous donne l'avantage de pouvoir vous servir des ressources d'une langue autre. Ca m'est aussi arrivé parfois avec l'espagnol.
J'ai donc, dans cette conférence, essayé de leur donner un feeling de l'enseignement de Lacan, tout en leur montrant qu'ils ne dérogeaient pas à leur statut de critique littéraire en s'intéressant à une clinique, ce qui, en retour, pourrait bien faire apercevoir un nouveau statut de la littérature et de la culture. Je reviendrai là-dessus, puisque j'ai dit là-bas deux ou trois choses qui sont un peu en progrès par rapport à ce que j'ai dit ici jusqu'à maintenant.
La discussion ouverte que j'avais proposée ensuite n'a pas été moins instructive. Il y avait environ quatre-vingt participants. Ca a consisté à des échanges de questions et de réponses improvisées, tant en français qu'en anglais. On s'apercevait là des points de l'enseignement de Lacan qui étaient fixés pour ces personnes. Par exemple, le phallus comme signifiant

paraissait faire un certain nombre de problèmes. Par contre, le concept d'ordre symbolique est quand même assez répandu. On l'entend maintenant dans beaucoup de bouches, mais ça ne paraît pas régler pour tout le monde la question de l'anatomie et du destin. J'ai réglé la question en disant que le phallus signifiant, Lacan l'avait d'abord introduit comme un signifié. Etant donné que le phallus comme signifiant était devenu quelque chose de canonique, le phallus comme signifié a mis un peu d'air dans le débat.

Il faut dire aussi qu'un certain nombre de questions ont viré au féminisme, à un féminisme qui a du plomb dans l'aile aux Etats-Unis mais qui a encore de beaux restes. Ce féminisme était d'autant plus vif à cause de Stuart Schneiderman. Vous savez que c'est un Américain qui a été Chargé de cours ici, dans le Département de psychanalyse, pendant trois ans, et qui est depuis retourné aux Etats-Unis pour y faire son trou en tant que psychanalyste. Vous savez aussi qu'il a commis récemment un livre sur Lacan dont je n'ai pas caché que je le trouvais d'un goût douteux, puisque Schneiderman, dans ses trois premiers chapitres, diffuse des anecdotes fausses sur Lacan tout en disant qu'il n'en croit pas un mot. La seconde partie du livre consiste à marquer que contrairement à ce que les psychanalystes pensent, l'essentiel dans la psychanalyse n'est pas le sexe mais la mort. Il fallait bien que je témoigne d'une certaine distance à cet égard. Mais enfin, Schneiderman m'a expliqué que c'est ce qu'il fallait faire pour se faire connaître aux Etats-Unis, et, étant donné qu'il se sentait tout seul, je ne lui ai pas jeté la pierre.

A ce colloque, il a fait un exposé qui était une satire du féminisme appuyée sur la psychanalyse et sur Lacan. Ca a évidemment suscité un certain mouvement dans l'assistance. Sans me désolidariser de ce point de vue, j'ai quand même rectifié un peu les choses vis-à-vis de Lacan et de sa position à cet endroit. Je leur ai donc communiqué les thèses de Lacan qui se situent autour du Séminaire Encore. Ce Séminaire leur est inconnu mais il a suffit que je donne quelques notes de Lacan pour qu'il y ait un soulagement général de ce côté-là, et qu'on s'aperçoive que l'incidence de l'enseignement de Lacan sur ce problème n'est nullement régressive ou satirique.

Donc, tout ça, c'était pour le Canada. Je peux peut-être maintenant vous dire un mot sur ce qui s'est passé à New York. Je dois dire cependant qu'il y a certains exposés que j'ai beaucoup aimés et que j'essayerai de faire connaître ici. Il y en a un notamment qui m'a beaucoup plu et qui est d'un monsieur Kaminski. Il doit être d'Europe de l'Est mais il est installé aux Etats-Unis. Il a fait un exposé de vingt minutes sur un point de détail de l'enseignement de Lacan. C'est un exposé que j'ai trouvé d'une pertinence, d'une fraîcheur et d'une exactitude vraiment rares. Avant la fin de l'année, je vous parlerai peut-être de certaines de ces contributions.

Alors, New York. Eh bien, je m'y suis retrouvé avec quelques-uns des participants du colloque d'Ottawa, qui, alertés qu'il y avait un colloque à New York, ont pris l'avion pour y aller. Ce n'était pas un colloque universitaire mais un colloque tout à fait privé dû à l'initiative et à l'obstination d'une seule personne qui s'appelle Helena Schulz-Keil et qui a suivi mon cours dans les années 76-77. Elle s'est ensuite retrouvée, à la suite d'un mariage, aux Etats-Unis, où elle a créé sa revue lacanienne, Newsletter, avec d'ailleurs Stuart Schneiderman. Ce sont deux personnes d'obédience lacanienne qui, remarquez-le, sont passées par Paris. C'est, pour l'avenir, une leçon de savoir que dès qu'ils se sont retrouvés pour fonder Newsletter, ils se sont séparés en deux groupes. Je dirai même, pour être plus exact et puisque j'ai pu le constater sur place, qu'ils ne peuvent pas se voir. Ca permet de prendre un peu de distance à l'égard de la formation des groupes analytiques. Il faut bien, à défaut d'une structure standardisée comme celle de l'Internationale, prendre son parti pour

une sorte de dissémination de ces groupes, qui fait que leur résistance est après tout toujours transitoire. Je dis l'Internationale, et encore... il y a, à New York, trois instituts distincts rattachés à l'Internationale qui ne s'entendent pas. En tout cas, les lacaniens à l'étranger donnent tout à fait le modèle de ce qui arrive un peu partout.
C'est donc non pas le côté Stuart, mais le côté Helena qui a fait ce colloque à New York. C'est un colloque qui se déroulait à Greenwich Village. Vous savez que c'est le quartier de la bohème. Enfin, c'est ce qu'on dit... C'est le quartier des intellectuels, pourrait-on dire. Autant les villes étaient désertées il y a quatre ans, autant maintenant les gens y reviennent. Ca fait que, paraît-il, les loyers montent et que c'est donc la bohème, la bohème à l'aise, une sorte de Quartier latin.
Ce colloque, il se tenait à deux pas de Washington Square, qui est un peu le repère de ce "village". D'ailleurs, le journal qui s'appelle The Village Voice aurait pu parler de ce colloque. L'ennui, c'est que le directeur de ce journal est le frère de Stuart Schneiderman... Ca se passait dans une toute petite rue où ne passent même pas les voitures. Quand on sort de Washington Square pour retourner vers Central Park, c'est juste à droite, dans la Sixième avenue, je crois. C'est un tout petit endroit, une toute petite salle. J'ai la conviction - je ne sais pas si elle est délirante mais Eric Laurent, avec qui j'étais aux Etats-Unis il y a quatre ans, me le dira - j'ai la conviction que nous nous sommes, moi et lui, justement promenés dans cette rue. Je crois même avoir fait alors la réflexion que ce serait bien de faire un colloque à cet endroit-là. C'est peut-être délirant mais j'en ai la conviction.
Il y avait donc là quatre-vingt personnes. Ce n'était pas du tout le genre tenue de soirée comme à Ottawa. C'était un auditoire hétérogène, baroque. Des artistes, comme ils disent - artist! Il y avait aussi quelques universitaires de Columbia University - les jeunes, pas les pontes. Il y avait également des étudiants et dix ou quinze personnes analystes - certaines travaillant dans des institutions de la santé mentale, d'autres étant psychiatres -, dix ou quinze personnes qui ne se sont pas fait connaître et qui n'étaient pas des luminaires des instituts - loin de là! Et puis, sur les quatre-vingt, il y avait un certain nombre de glandeurs du "village" qui viennent quand il y a quelque chose de nouveau ou qui leur paraît être tel.
C'était, dans l'ensemble, un auditoire vraiment extrêmement sympathique. C'est ça qui est difficile aux Etats-Unis: on a, d'un côté, les analystes dans leurs instituts fermés, et, de l'autre côté, une communauté d'artistes, avec, en plus, les universitaires qui restent dans leur université. Mais enfin, là, si petit que c'était, on avait néanmoins ce début de mixage que suppose la diffusion même de l'enseignement de Lacan. En tout petit, là, ça avait l'air réalisé, avec quand même une ampleur suffisante pour que soit clair, aux yeux de l'establishment analytique, que là ça avait existé. Ca avait un aspect confidentiel et privé mais, en même temps, il est clair que l'establishment analytique a su que ça avait lieu.
C'est un cadre que l'on n'a jamais malheureusement donné à Lacan. On a promené deux fois Lacan aux Etats-Unis, mais seulement dans quelques séminaires universitaires, dans des lieux extrêmement protégés où parfois se glissaient un ou deux analystes. Les critiques littéraires, dont l'objectif était d'implanter la "déconstruction" aux Etats-Unis, avaient tout à fait confiné Lacan en dehors de ce qui fut quand même, là où j'étais, un foyer de dissémination.
Je n'ai pas pu entendre tous les exposés, puisque ce colloque se chevauchait un peu avec celui d'Ottawa. J'ai entendu quand même quelqu'un auquel les revues américaines font appel quand il s'agit de rendre compte d'un ouvrage lacanien. Il s'agit de (?). Je l'ai vu simplement en passant car il repartait très vite. J'ai eu l'impression qu'il ne pouvait pas trop s'attarder. C'est un analyste du Massachusetts qui a l'air très gentil, pas du tout classique. Il

ressemble un peu à ces personnages qu'il y a dans certains westerns américains: le chirurgien qui a de la peine à s'y remettre, car il a eu déjà une vie assez mouvementée, mais qui fait cet effort pour une opération importante. Il est un peu comme ça. Il ne fait pas du tout establishment. Enfin, on le verrait bien sur la route. Oui, très sympathique... La signature que l'on trouve dans certaines revues américaines comme rendant compte de Lacan est visiblement celle d'un déviant dans l'establishment.

Pour ce qu'il en est des exposés classiques, j'en ai entendu trois. Je m'en rappelle fort bien. Il y en avait un d'une Mexicaine qui est passée à Paris l'année dernière, un d'une Argentine de Miami, et un d'un psychiatre new-yorkais. Ce psychiatre a rapporté longuement le délire d'un de ses patients. Dans l'attention portée à la verbalisation, on pouvait entendre une influence de Lacan. Pour ma part, j'ai eu à faire la clôture de ce colloque. J'ai fait le début de l'autre, et là j'ai fait la fin. Ca m'a donné pour la première fois l'occasion de faire une conférence en anglais, cela pendant une heure 1/2, ce qui débordait un peu le temps qui m'était imparti. Je dirai avec modestie que j'ai eu l'impression - je ne l'ai pas souvent et pas ici - que personne n'était fatigué à la fin de mon exposé et qu'on aurait pu encore m'écouter le double de ce temps. C'est la première fois, je dois le dire, que j'ai eu cette impression depuis que je fais des conférences. A la fin, il y a même eu des personnes assez gentilles pour me dire que je devrais rester là pendant encore huit ou dix ans. Je ne pouvais prendre ça que comme une marque d'intérêt.

Evidemment, à ce deuxième colloque, j'ai annoncé autre chose, j'ai annoncé: "Lacan clinicien". Comme je pensais ne plus m'adresser là à des critiques littéraires, j'ai essayé carrément de changer l'accent, de prendre d'un coup à parti la clinique qu'ils connaissent plus ou moins, pour y opposer la clinique de Lacan en expliquant que cet enseignement clinique n'apparaissait pas pour eux au premier plan, qu'ils ne pouvaient y trouver ni une standardisation de la clinique et de la cure, ni des histoires de cas, sinon le cas Aimée. Je leur ai dit que c'était seulement à travers des contrôles de Freud par Lacan, donc d'une façon indirecte, qu'ils pouvaient avoir connaissance de cette clinique, que toute une part de l'enseignement de cette dernière était passée dans ses contrôles à lui, Lacan, ou dans ses présentations de cas, et que c'est là qu'il pouvait avoir à apprendre quelque chose à ceux qui se trouvaient avec lui. Je leur ai dit qu'il y avait toute une part non mathématisable, ou difficilement mathématisable, dans la clinique, et que c'était là que notre contact pouvait justement avoir sa valeur.

J'ai souligné, en passant, la clinique des bordelines en expliquant comment on pouvait resituer de façon moderne l'hystérique et sa question à l'Autre, l'obsessionnel et sa question à lui-même. J'ai donné aussi quelques données de base pour la clinique des psychoses. C'est-à-dire, en fait, toutes les choses qui sont dans le fil que j'ai exposé ici cette année, et qui, là-bas, avaient un caractère de nouveauté traumatisante pour ceux qui sont dans le champ de la clinique.

Je ne vais pas m'appesantir là-dessus mais il y a eu tout de même un épisode intéressant. Je ne vois pas pourquoi je ne le mettrais pas en circulation le plus largement possible. Après cette conférence qui fut donc bien accueillie, j'ai rencontré une analyste du Columbia Institute qui est l'un des trois instituts de l'Internationale à New York. Le premier en date est le New York Psychoanalitic qui est, lui, l'institut classique-classique, c'est-à-dire celui où ont exercé Hartmann, Loewenstein et Kris. Le Columbia Institute est composé de gens qui se sont trouvés en rupture avec cette orientation. Ses luminaires actuels sont Otto Kernberg et Roy Schafer. Eric Laurent et moi les avions rencontrés à New York, il y a quatre ans, lors d'un interview qui se trouve dans un numéro d'Ornicar?. Le troisième institut - je ne me

souviens plus de son nom - est composé de gens qui, selon les deux autres instituts, font n'importe quoi.
Voilà les trois instituts qu'il y a à New York. Ca montre à quel point la scission de 1953, qui a vu Lacan, Lagache et les autres démissionner de la Société de Paris, n'avait aucune raison de produire un départ de l'Internationale. Il était tout à fait concevable - on le voit à New York - qu'il y ait dans la même ville, dans le même pays, plusieurs Sociétés distinctes. Ce sont vraiment les manoeuvres de la princesse Bonaparte et d'Anna Freud, avec aussi, il faut le dire, la maladresse des scissionnistes, qui ont mis Lacan et les autres dans cette position d'exclusion. A cette exclusion, Lacan lui a donné après coup le sens que l'on sait. Nous en voyons maintenant la nécessité, mais il y a quand même eu un moment de contingence.
Alors, cette analyste, qui s'appelle Lila, a entrepris, sans me demander mon avis, de me faire assister à une discussion de cas au Columbia Institute, donc dans un des coeurs de l'Internationale, puisque monsieur Kernberg en est actuellement un des vice-présidents. Elle me raconte le soir même que c'est O.K., que je suis accueilli les bras ouverts au Columbia Institute, que la directrice de ce centre-là se dit honorée par ma visite, et qu'elle a demandé aux deux personnes qui le lendemain faisaient une discussion de cas, à savoir - ça tombait bien - monsieur Kernberg et monsieur Schafer, de m'accueillir pour que je puisse dire comment ici, à Paris, on aurait pris le cas en question. A cette demande, monsieur Schafer avait tout de suite dit non. Ce n'est pas gentil. Il l'avait déjà dit il y a quatre ans. Mais monsieur Kernberg, lui, avait dit oui. Je dois dire qu'elle n'en revenait pas. Elle en concluait que Kernberg, lui, c'était un homme et pas une lavette. Elle m'a alors demandé dans quel état d'esprit j'étais. Je lui ai dit que je serai tout à fait courtois, que je me tiendrai pas mal du tout puisque j'étais invité, que je ne parlerai que si on me le demande, et que, tout de même, nous étions tous freudiens et qu'on pouvait toujours trouver un terrain d'entente. J'étais tellement stupéfait que Kernberg ait bien voulu...
Je ne vais pas vous raconter cette discussion de cas. De toute façon, j'aurais beaucoup de mal à le faire, puisque le lendemain matin monsieur Kernberg me téléphonait à mon hôtel pour me dire qu'il avait changé d'avis. Donc, cette discussion de cas n'a pas eu lieu. Je trouve cette petite vacillation de monsieur Kernberg tout à fait significative. Je laisse la responsabilité de la leçon à cette analyste qui m'avait fait inviter: Ce Kernberg, je le savais bien, he has no bowls.
Je dois dire que c'est quand même une histoire amusante, et comme c'est une bonne histoire, je la raconte. Je suis d'ailleurs content de l'avoir aussi racontée à quelqu'un qui en fera peut-être quelque chose. C'est une personne qui s'appelle Janet Malcolm. C'est une journaliste du Newyorker qui est le seul journal intellectuel des Etats-Unis et qui tire à 500 000 exemplaires. Cette personne est membre du comité de rédaction. On me l'a même présentée comme la new-yorkaise quintessentielle. Elle est née à Prague, d'ailleurs... C'est une personne qui a fait un livre très amusant, qui s'appelle: Psychoanalysis, the impossible profession. C'est un livre que j'avais acheté il y a trois ans, absolument par hasard, à Londres. Je l'ai lu et je l'ai trouvé extrêmement drôle. Ca raconte de l'intérieur la vie des instituts new-yorkais. Elle n'est pas analyste et elle a été pendant un an en analyse, mais enfin, c'est elle qui rapporte ces anecdotes-là. Je vous en avais déjà dites quelques-unes à ce cours. Par exemple, une patiente arrive avec la tête tout entourée de rubans: elle a visiblement eu un très grave accident. L'analyste la reçoit sans lui dire un mot. Alors elle s'en va et ne revient plus jamais. Ce sont des anecdotes qui ont une note de vérité. Ca m'avait mis aussitôt en correspondance avec elle. Je lui avais en effet écrit pour lui proposer que l'on traduise son livre en français, mais elle avait déjà, semble-t-il, vendu les droits à

une autre édition.
Elle a fait aussi deux articles dans le Newyorker: un sur le nommé Masson, que j'ai interviewé à Paris, et un autre sur Peter Swales, qui est quelqu'un qui cherche la vérité de la psychanalyse dans la supposée vie scandaleuse de Freud. Il faut vraiment beaucoup de bonne volonté pour trouver ça. Il croit avoir démontré que Freud, pendant vingt ans, couchait avec sa belle-soeur. Il s'apprête à faire un volume épais avec ça. Il a trouvé aussi beaucoup de documents inédits sur Fliess et il va donc sortir un livre sur l'Autre de Freud. C'est un personnage que j'ai rencontré aussi à cette occasion. C'est un personnage assez curieux, puisque c'est un ancien assistant des Rolling Stones qui s'est mis à ça il y a dix ans, avec une passion qui le consume complètement, qui a consumé longtemps toutes ses ressources et qui obligeait sa femme à travailler comme pâtissière. Il a, on peut le dire, une ténacité vraiment remarquable. Il a trouvé maintenant une place dans une université américaine alors qu'il n'a pas de diplômes. Vous n'en trouverez pas en France des comme ça.
Donc, Janet Malcolm, elle a fait ces deux articles dans le Newyorker, et, juste quand j'arrivais, sortait le recueil de ses deux articles, intitulé Dans les archives freudiennes. On y voit passer le gardien des Archives Freud, Masson, puis Peter Swales. C'est amusant. J'ai donc été content de pouvoir lui raconter l'épisode de la veille, à savoir la vacillation d'Otto Kernberg. Elle m'a dit d'ailleurs que ça ne la surprenait pas. Je pense que j'ai mis là une petite clochette qui tintera à un certain moment. En effet, c'est Janet Malcolm qui a fait la célébrité du livre de Schneiderman aux Etats-Unis, avec un article dans le New York Times. C'est un article qui est dépréciatif vis-à-vis de Lacan comme le livre de Schneiderman lui-même. Mais quand je suis arrivé chez elle, après lui avoir téléphoné pour prendre rendez-vous, je dois dire qu'au bout de dix minutes je l'ai trouvée plutôt sympathique, lorsque, en rougissant, elle s'excusa de l'article dépréciatif sur Lacan qu'elle avait publié. Elle m'expliqua qu'elle l'avait fait trop vite mais que, depuis, le livre de Schneiderman l'avait renvoyée aux Ecrits de Lacan et qu'elle s'était rendue compte que c'était tout à fait autre chose. Le rougissement d'une journaliste aussi bien installée qu'elle, m'a paru témoigner que cette personne n'était pas n'importe qui.
Voilà donc quelques petites lumières fragiles qui se sont allumées aux Etats-Unis. Je vous les ai énumérées rapidement, et je vais maintenant vous dire un mot de Swales.
Vous savez que c'est un personnage qui est très attentif à ce qui se fait ici. Il est très attentif à toute mention qui est faite de lui. Je voulais rapporter ici une interview de lui mais ça n'a pas été possible. Il voulait que je lui pose des questions par écrit, pour qu'il puisse y répondre également par écrit. J'avais trop peu de temps pour cela. Je l'ai enregistré sur un magnétophone et je lui ai laissé la bande pour qu'il en fasse lui-même la mise au point. Je regreterais que cette mise au point efface les quelques éléments qui ont pu en sortir.
Dans cet interview, je lui ai demandé pourquoi il pensait vraiment la liaison de Freud avec sa belle-soeur comme étant l'origine de la théorie du complexe d'OEdipe. La conséquence, en effet, ne me paraissait pas évidente. Je me suis permis aussi de lui faire remarquer ce qu'il m'avait dit juste avant, pendant que nous dînions ensemble, à savoir que sa femme a quinze ans de plus que lui. On peut dire qu'il y a là une implication très profonde dans cette affaire.
Swales, il accepte d'être considéré comme quelqu'un qui fait des histoires, des trucs tordus. Il est simplement persuadé que Freud lui aussi faisait des trucs tordus, tellement tordus que personne n'a jamais pu les découvrir, sauf lui, Swales, parce qu'il est tordu de la même façon. Je dois dire que ça interroge le succès public de toutes ces recherches sur Freud.

C'est sans doute un effet de retour d'une carence des analystes à cet égard, un effet de leur idéalisation de Freud qui maintenant revient sous cette forme. J'aurais d'ailleurs voulu y inscrire - c'était mon intention mais il est un peu tard - certaines réflexions que Guy Clastres a présentées devant vous la semaine dernière, et qui montrent bien ce qui est en jeu dans ce rapport à Freud. Quand ce n'est pas cadré de la bonne façon, eh bien, on a ces phénomènes erratiques qui se produisent à côté. Passons là-dessus.
J'ai eu aussi une discussion avec un analyste très actif, membre du New York Psychoanalitic, qui est tout à fait convaincu que Lacan a de l'avenir aux Etats-Unis, et cela au point qu'il m'a demandé de faciliter les choses. Il m'a donné un numéro de revue qui vient de sortir et qui témoigne de la profondeur des questions qui agitent maintenant la psychanalyse américaine. Je ne crois pas me tromper en disant qu'on est là dans une phase spéciale, où l'affaissement de l'egopsychology remet les choses en marche dans un groupe qui, après tout, n'est pas très étendu. Cette personne me le faisait remarquer: il y a 2000 analystes à l'American Psychoanalitic Association, ce qui n'est rien par rapport aux 40 000 membres de l'Association des psychologues américains dont un certain nombre pratique la psychanalyse. Ca veut dire que les psychanalystes de l'Internationale se sentent, aux Etats-Unis mêmes, par leur règle de n'admettre que des médecins, comme transformés en citadelle assiégée, environnée par une population croissante de psychologues qui pratiquent à l'occasion des psychothérapies psychanalytiques.
A lire les articles de cette revue, on s'aperçoit de la profondeur des questions qui les rongent. Je dirai qu'ils semblent se trouver maintenant à peu près au point où ils pourraient entendre ce que Lacan disait vers 1948-49, c'est-à-dire le Lacan dialecticien. C'est à la recherche de ça qu'ils sont. On le voit bien dans cette revue: il s'agit de réintroduire la personne dans la métapsychologie. Ca leur paraît déjà énorme. Il s'agit de prendre en compte la personne et pas seulement le conflit anonyme des pulsions. Il s'agit - c'est leur terme - d'herméneutique, c'est-à-dire qu'il s'agit du sens: il y a des phénomènes de sens dans l'analyse. Ce qui se cherche là est vraiment le point de vue dialectique de Lacan qui était sa première réponse à l'egopsychology. Nous voyons, par exemple, ce qui est pris comme une nouveauté et qui est développé par le nommé Schafer, à savoir la construction de la narration analytique, c'est-à-dire rendre compte de la cure non à partir des déplacements d'énergie que personne ne voit, mais par l'élaboration progressive, de la part du patient, d'une narration de son existence, d'une narration qui fait sens de son existence. Ca paraît être une nouveauté. C'est vraiment un homme qui a de la vision, ce Schafer!...
Ce type de problématique a visiblement maintenant un certain nombre de représentants aux Etats-Unis. Ca fait que dans la première page de cette revue, parmi les questions énumérées, parmi les questions actuelles de la psychanalyse, on trouve ceci: "Est-ce que la psychanalyse est une discipline linguistique comme le dit Lacan (1977)? Et est-ce que la proposition par Schafer (1976) de axiome language a la même implication?" Je ne prends ça qu'en passant. J'en ai fait la remarque à mon interlocuteur qui est d'ailleurs l'éditeur de cette revue: Lacan 77, Schafer 76... vraiment, vous charriez! lui ai-je dit. Bah, il faut bien commencer, m'a-t-il répondu.
Il y a, au début de cette revue, neuf questions qui sont énumérées comme étant les questions de la psychanalyse d'aujourd'hui. Je dois dire qu'elles témoignent - de la même façon que mon invitation et celle de da Costa à Berkeley sont un signe - que quelque chose s'est remis en marche dans la psychanalyse américaine. Eh bien, ces effets de résonance dont je parlais à propos de Silvestre et Clastres au début de ce cours, il faudra arriver à les mettre aussi en résonance avec ce qui commence à vibrer aux Etats-Unis.

Je crois que je vous ai fait là un ample récit de voyage. Je vous retrouve la semaine prochaine pour la suite de ce cours.